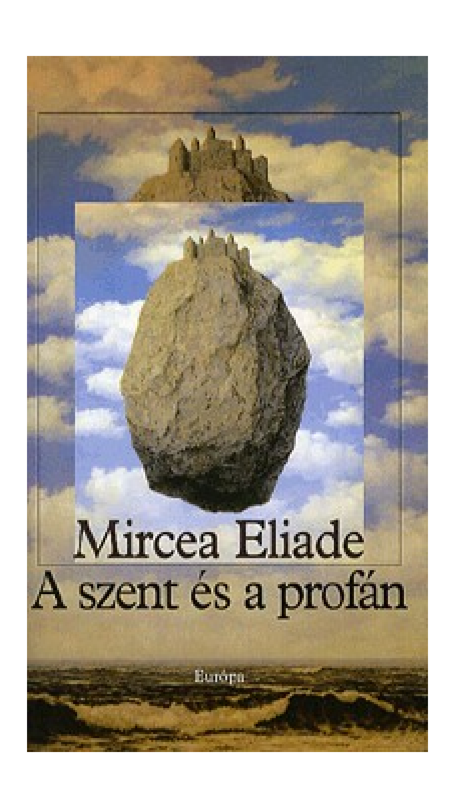
Mircea Eliade

A szent és a profán

A vallási lényegről



EURÓPA KÖNYVKIADÓ
BUDAPEST, 1996

MÉRLEG SOROZAT

A mű eredeti címe
Das Heilige und das Profane.
Vom Wessen der Religiösen

FORDÍTÓ
Berényi Gábor

LEKTOR
Ara-Kovács Attila

JEGYZETEKET KÉSZÍTETTE:
Ara-Kovács Attila

SZERKESZTŐ:
Lendvay Katalin

.

ISSN 0231-2433
ISBN 963-07-6082-7

Kiadja az EURÓPA KÖNYVKIADÓ

BEVEZETÉS

Rudolf Otto *A szent* című könyve mindmáig emlékezetes visszhangnak örvend. Sikere a szerző egészen sajátos és új nézőpontjának köszönhető; művében ugyanis nem isten és a vallás fogalmával foglalkozott, hanem a vallásos tapasztalás különböző formáit kívánta elemezni. Ottót pszichológiai éleslátása és kettős − teológiai és vallástörténészi − előképzettsége tette rá képessé, hogy e tapasztalás tartalmát és sajátos vonásait kibogozza. A racionális és spekulatív elemet mellőzve, a vallásnak elsősorban az értelem számára nem hozzáférhető oldalával foglalkozott. Luther nyomán megértette, mi a hívő ember számára az „eleven isten": nem a filozófusok istene ez, mint például Erasmusé, nem „eszme", nem elvont fogalom és nem is morális allegória, hanem sokkal inkább egyfajta borzasztó hatalom, amely az isteni „haragban" nyilvánul meg.

A szent című könyvében Rudolf Otto ennek a rémületes és irracionális tapasztalásnak a lényegi vonásait dolgozza ki. Szembetalálkozik a Szent, a *mysterium tremendum*, a megnyomorító túlerővel rendelkező *majestas* előtti rémület érzésével; szembetalálkozik a *mysterium fascinans*szal szemben érzett jámbor, félelemmel elegyes tisztelettel. Mindezeket a tapasztalatokat Otto *numinos*nak (a latin numen = istenség szóból) nevezi, mert isteni hatalom egyik részének megnyilvánulásából származnak. A numinózus mindenen kívül áll, „egészen más" nem hasonlítható hozzá semmiféle emberi, a világmindenség semmilyen más jelensége. A numinózussal szemben az embert önnön teljes semmisségének érzése keríti hatalmába, úgy érzi, „csupán kreatúra", vagy, miként Ábrahám mondta az Úrnak: „nem egyéb pornál és hamunál". A szent mindig olyan valóságként nyilvánul meg, amely egészen másfajta, mint a „természetes" valóságok. Noha a nyelv a *tremendum*ot, a *majestas*t vagy a *mysterium fascinans*t a természettől vagy az ember profán szellemi életéből kölcsönzött szavakkal fejezi ki, ez az analogizáló kifejezésmód éppen abból fakad, hogy képtelenek vagyunk az egészen mást megnevezni: a nyelv mindent, ami a normális emberi tapasztaláson túlmutat, kénytelen olyan szavakba öltöztetni, amelyek a normális tapasztalásból származnak.

Rudolf Otto vizsgálódásai még ma is érvényesek. A jelen munkában mégis más utat választunk. A szent jelenségét egész sokféleségében kívánjuk megvilágítani, és nemcsak irracionális oldalát tartjuk szem előtt. Nemcsak a vallás nem racionális és racionális elemei közötti viszony érdekel bennünket, hanem a szent a maga egészében. A szent első meghatározása pedig a következő: a profán ellentéte.

A szent megnyilatkozik

Az ember azért tud a szentről, mert az megnyilatkozik, és a profántól tökéletesen különbözőnek bizonyul. A szentnek ezt a megnyilatkozását itt a hierophánia szóval kívánjuk jelölni (görögül hierosz = szent; phainomai = megmutatkozni).

Használható kifejezés ez, mert semmi egyebet nem fejez ki, mint azt, amit etimológiai összetétele tartalmaz: nevezetesen, hogy valami szent mutatkozik meg nekünk.* Azt mondhatnánk, hogy a vallások története, a legkezdetlegesebbektől a magasan kifejlettekig − nagyszámú hierophániából, vagyis szent valóságok megnyilatkozásából áll. Töretlenül folytonos út vezet a legelemibb hierophániától (például a szent megnyilvánulásától valamilyen tárgyban, kőben vagy fában) a legmagasabb rendi hierophániáig (a keresztény ember számára Isten Jézus Krisztusban való megtestesüléséig). Mindig ugyanazzal a titokzatos folyamattal állunk szemben; az „egészen más", nem a mi világunkhoz tartozó valóság olyan tárgyakban nyilatkozik meg, amelyek „természetes", „profán" világunk szerves alkotórészei.

A modern nyugati ember kissé kényelmetlenül érzi magát a szentség nem egy megnyilvánulásmódjával szemben: nehezen képes felfogni, hogy miként nyilvánulhat meg bizonyos emberi lények számára a szent kövekben vagy fákban. Rövidesen látni fogjuk azonban, hogy nem a kő, mint olyan imádatáról, vagy a fa, mint olyan kultuszáról van szó. A szent követ és a szent fát nem, mint követ vagy mint fát tisztelik − azért tisztelik őket, mert hierophániák, mert olyasmi mutatkozik meg bennük, ami már nem kő vagy fa, hanem a szent, az „egészen más".

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy minden hierophánia – még a legelemibb is – paradoxon.

A tárgya, amennyiben a szent nyilatkozik meg benne, valami „egészen mássá" lesz, mindazonáltal továbbra is megmarad annak, ami, hiszen továbbra is része kozmikus környezetének. A szent kő továbbra is kő ; látszólag (pontosabban : profán nézőpontból) miben sem különbözik az összes többi kőtől. Azok számára azonban, akiknek a kő, mint szent nyilatkozik meg, közvetlen valósága természetfölötti valósággá alakul át. Más szavakkal: azon emberek számára, akiknek vallási élményük van, az egész természet kozmikus szentségként nyilvánulhat meg. Ilyenkor a kozmosz egésze hierophániává válik.

Az archaikus társadalmak embere arra törekedett, hogy a szentben vagy a megszentelt tárgyak közelségében éljen. Érthető ez a törekvés, mert a „primitív", valamint az összes premodern társadalom számára a szent egyet jelentett az erővel és végső soron a valósággal.

A szent: valami, ami léttel telített. A szent erő egyszerre jelent valóságot, örökkévalóságot és hatóerőt. A szent és a profán közötti ellentét gyakran a reális és az irreális vagy pszeudoreális közötti ellentétnek látszik. (Azt természetesen nem várhatjuk, hogy az ősi nyelvekben megtaláljuk a reálisnak és irreálisnak ezeket a filozófiai kifejezéseit.) Ezért érthető, hogy a vallásos ember arra vágyik, hogy részesedjék a valóságból, s erővel telítődjék.

Vizsgálatunknak azt kell megmutatnia, hogy a vallásos ember mindig arra törekszik, hogy szent univerzumban éljen, következésképpen egész élményvilága másmilyen, mint a vallásos érzés nélküli emberé, azé az emberé, aki deszakralizált világban él. Tegyük azonban mindjárt hozzá: a teljesen deszakralizált világ, kozmosz az emberi szellem történetében új felfedezésnek számít. Nem feladatunk megmutatni, mely történelmi folyamatok révén és a szellemi beállítódás miféle változásai következtében deszakralizálta világát a modern ember és tért át a profán létezésre. Elégedjünk meg azzal a megállapítással, hogy a modern társadalmak

* Vö. M. Eliade: Die Religionen und das Heilige, Salzburg, 1954. 27. Skk.

nem vallásos emberének egész élményvilágára a deszakralizáció jellemző, következésképpen ez az embertípus egyre nehezebben leli meg újra az ősi társadalmak vallásos emberének létdimenzióit.

A világban-lét két fajtája

Fejtegetéseink tárgyai: a szent tér és az emberi lakóhely rituális felépítése, a különböző vallásos időélmények, a vallásos embernek a természethez és az eszközök világához fűződő kapcsolatai, magának az emberi életnek a szentsége, és az a szakralitás, amely életfunkcióihoz (táplálkozás, szexualitás, munka) tapadhat. Mindezen fejtegetésekből ki fog derülni, mekkora szakadék választja el a vallásos tapasztalást a profántól. Csupán arra kell gondolnunk, hogy mivé vált a város és a ház, a természet, az eszközök és a munka a modern, nem vallásos ember számára, és azonnal megértjük, miben különbözik ő az ősi társadalmak emberétől, vagy akár csak a keresztény Európában élő paraszttól. A modern tudat számára valamely fiziológiai aktus (táplálkozás, szexualitás stb.) pusztán a szerves élet jelensége, akárhány tabu tapad még ma is hozzá. (Tabuk, amelyek például az „illendő evés" bizonyos szabályainak betartására kényszerítenek, vagy a társadalmi morállal ellentétes szexuális viselkedést tiltják.) A primitív emberek számára azonban egy ilyen aktus sohasem csupán fiziológiai, hanem „szakramentum": a szenttel összekapcsolódó, vagy azzá váló.

Az olvasó rövidesen látni fogja, hogy a szent és a profán a világban-lét két módja, két egzisztenciális helyzet, amelyeket az ember történelme során alakított ki. A világban-létnek ezekkel a fajtáival nemcsak a vallástörténet és a szociológia foglalkozik, azok nemcsak történelmi, szociológiai és néprajzi kutatások tárgyai; a szakrális és a profán létmódot az ember által a kozmoszban elfoglalt különböző helyzetek szabják meg, és ezek ennél fogva érintik a filozófust és minden kutatót, aki az emberi létezés valamennyi dimenzióját meg akarja ismerni.

Emiatt, jóllehet e kis könyv szerzője vallástörténész, szándéka szerint nemcsak szaktudományának látószögéből szemléli témáját. A hagyományos társadalmak embere természetesen *homo religiosus*, viselkedése azonban az általános emberi viselkedés kereteibe illik, és ezért az egyben a filozófiai antropológia, a fenomenológia és a pszichológia tárgya is.

A szakrális felé fordult világban való létezés sajátosságait megmutatandó példákat fogunk felsorakoztatni, amelyeket különböző korok és kultúrák nagyszámú vallásából válogattunk ki.

Semmi sincs, ami a példát, a konkrét tényt pótolná. Hiábavaló lenne a szent tér struktúrájáról értekezni, ha nem mutatnánk meg konkrét példákon, miként hoznak azok létre ilyen teret, és miben különbözik ez minőségileg az őt körülvevő profán tértől. Példákkal számunkra a babilóniaiak, az indiaiak és a kínaiak, a kvakiutl törzs és más primitív népek szolgálnak.

Igaz, kultúrtörténeti szempontból nem teljesen veszélytelen térben és időben egymástól ily távoli népektől származó vallási tényeket egymás mellé állítani. Ilyenkor könnyet hasonló tévedésekbe eshetünk, mint a 19. századt egyes gondol-

kodói, nevezetesen Tylor és Frazer, akik feltételezték, hogy az emberi szellem mindig egyféleképpen reagál a természeti jelenségekre; A kultúretnológia és a vallástörténet azóta megmutatta, hogy ez nem mindig van így: „az embereknek a természettel szembeni reakcióit" gyakran sokkal inkább a kultúra, végső soron tehát a történelem határozza meg.

Mi azonban mégis inkább a vallásos élmény sajátos vonásait akarjuk megmutatni, mintsem annak számtalan változatát és a történelem által meghatározott különbözőségeit. Mintha csak úgy akarnánk jobban megérteni a költészet jelenségeit, hogy egy sor össze nem illő példát vonultatunk fel, és Homérosz, Vergilius, valamint Dante mellett indiai, kínai, illetve mexikói verseket is idézünk; tehát egyrészről olyan műveket, amelyek történelmileg összefüggnek egymással (Homérosz; Vergilius, Dante), másrészről olyan alkotásokat is, amelyek egyéb művészi hagyományokhoz tartoznak. Irodalomtörténeti szempontból tehát óvatosan kell bánni az ilyen egymás mellé állításokkal, ám ezek rögvest értékessé válnak, mihelyt a költészet jelenségét mint olyat akarjuk leírni, és a lényeges különbséget akarjuk megmutatni a költői és a célhoz kötött, mindennapi nyelv között.

A szent és a történelem

Fő feladatunk, hogy bemutassuk a vallásos élmény sajátos dimenzióit, és megmutassuk, miben különbözik ez a profán világélménytől. Nincs szándékunkban elidőzni annál a számtalan formánál, amelyet a vallásos világélmény az idők folyamán magára öltött.

Nyilvánvaló például, hogy a földanya, az emberi és mezőgazdasági termékenység, a női szentség stb. jelképrendszere és kultusza csak a földművelés felfedezése után fejlődhetett ki, és hozhatott létre gazdagon tagolt vallási rendszert, s hogy egy földművelés előtti, vadászatra szakosodott társadalom a földanya szentségét nem ugyanazon a módon és nem ugyanazzal az intenzitással tapasztalhatta. Vannak tehát a vallásos élménynek olyan eltérései, amelyek gazdasági, kulturális és szociális különbözőségekből, egyszóval: a történelemből magyarázhatók. Mégis, az egykoron nomád életmódot folytató vadászok és a letelepült szántóvetők viselkedése között található hasonlóság számunkra ma végtelenül fontosabbnak látszik, mint a köztük felfedezhető különbségek: mindegyik egy megszentel kozmoszban él, mindegyiknek egy olyan világszentségben van része, amely mind az állat-, mind a növényvilágban megnyilvánul. Hasonlítsuk csak össze egzisztenciális helyzetüket a modern társadalom bármelyik tagjáéval; aki egy deszakralizált kozmoszban él, és azonnal felismerjük, miben különböznek egymástól. Egyúttal világossá válik a különböző kultúrákból származó vallási tények összehasonlításának érvényessége is: mindezek a tények egy és ugyanazon viselkedésen alapulnak – a *homo religiosus* viselkedésén.

Tekinthetjük e kis könyvet általános bevezetésnek is a vallástörténetbe, mivel a szent jelenségformáit és az ember helyzetét írja le egy vallási értékekkel telített világban. Szigorú értelemben azonban nem vallástörténeti mű, mert szerzője nem

törekedett arra, hogy a felsorolt példákat a mindenkori kultúrtörténeti összefüggésekbe ágyazza. Ehhez ugyanis több kötetre lenne szükség.

Saint-Cloud, 1956. április

Mircea Eliade

I. A SZENT TÉR ÉS A VILÁG SZAKRALIZÁCIÓJA

A tér homogenitása és a hierophánia

A vallásos ember számára a tér nem homogén. Törések és szakadások találhatók benne; olyan részeket tartalmaz, amelyek minőségileg különböznek a többitől. *„Ne jöjj ide közel – mondja az Isten Mózesnak −, vedd le a te sarudat lábaidról, mert a föld, melyen állasz, szent föld."* (2, Mózes, 3, 5) Létezik tehát egyfajta szent, vagyis „erővel feltöltött", jelentőségteli tér, és léteznek más, nem szent terek, következésképpen nincs struktúra és szilárdság nélküli, egyszóval „formátlan" tértartomány. A térnek ezt az inhomogenitását a vallásos ember úgy éli meg, mint a szent, vagyis az egyedül valóságos, valóságosan létező tér és minden egyéb közötti ellentétet, ami azt mint formátlan tágasság veszi körül.

Ama vallásos tapasztalás, hogy a tér nem homogén, olyan ősélmény, amelyet egyfajta „világalapítással" azonosíthatunk. Nem elméleti okoskodásról van itt szó, hanem olyan elsődlegesen vallásos élményről, amely megelőz minden a világra vonatkozó reflexiót, mert ez teremti meg azt a „szilárd pontot", középtengelyt, amelyből minden jövőbeli tájékozódás kiindul. Mivel a szent hierophánia révén ad jelt magáról, nemcsak a tér homogenitásában következik be törés, hanem ezen túlmenően egy abszolút valóság is megnyilatkozik, amely ellentétben áll a körülötte lévő végtelen tágasság nem-valóságával. A szent megnyilatkozásával alapozódik meg ontológiailag a világ. Az ismertetőjegyek és tájékozódási lehetőség nélküli, határtalan, homogén térben a hierophánia egyfajta abszolút „szilárd pontot", „központot" tár fel.

Érthető, hogy a szent tér e felfedezésének − ennek a kinyilatkoztatásnak − mekkora egzisztenciális értéke van a vallásos ember számára: mert semmi sem kezdődhet, történhet meg előzetes tájékozódás nélkül; a tájékozódásnak azonban valamilyen szilárd pont az előfeltétele. A vallásos ember ezért mindig is arra törekedett, hogy „a világ középpontjában" telepedjék meg. A világot meg kell alapítanunk, hogy élhessünk benne − márpedig a profán tér homogenitásának és viszonylagosságának „káoszában" semmiféle világ nem jön létre. A szilárd pont, a „középpont" felfedezése vagy projekciója a világteremtéssel azonosul; meggyőző példák kapcsán később még látni fogjuk, hogy a rituális tájékozódásnak és valamiféle szent tér felépítésének világteremtő jelentősége van.

A profán ember számára ezzel szemben a tér homogén és semleges, nem hasad minőségileg különböző részekre. A geometriai tér minden irányban osztható és körülhatárolható, de struktúrájából nem következik semmiféle minőségi differenciálódás, következésképpen tájékozódás sem − gondoljunk csak a geometria bármely klasszikusának térdefiníciójára. Két dolgot persze szigorúan külön kell választanunk. Mégpedig a homogén és semleges geometriai tér, fogalmát és a ta-

pasztalt „profán” teret, amely a szintúgy tapasztalt szent tér ellentéte, és itt egyedül ez érdekel bennünket. A homogén tér fogalmával, amely már az ókor óta a filozófiai és a tudományos gondolkodás egyik alkotórésze, valamint a fogalom történetével itt nem kell foglalkoznunk. Bennünket az érdekel, hogy miként tapasztalja a teret egy nem vallásos ember, tehát olyasvalaki, aki elutasítja a világ szakralitását, és csak a „profán”, minden vallásos előfeltevéstől megtisztított egzisztenciát fogadja el.

Azonnal tegyük hozzá, hogy valójában nincs teljesen profán létezés. A profán élet mellett döntő embernek, bármennyire deszakralizálja is a világot, sohasem sikerül teljesen megszabadulnia a vallásos viselkedéstől. Fejtegetéseink során ez még világosabbá válik majd, s látni fogjuk, hogy még a legnagyobb mértékben deszakralizált létezésben is megmutatkoznak a világ vallási értékelésének nyomai.

Egyelőre azonban hagyjuk figyelmen kívül a problémának ezt az oldalát, és szorítkozzunk a két szóban forgó tapasztalás – a szent és a profán tér tapasztalásának – összehasonlítására. A szent tét megnyilatkozása „szilárd pontot” nyújt az embernek, s ezáltal lehetővé teszi számára, hogy tájékozódjék a kaotikus homogenitásban, „megalapítsa a világot” és valóban éljen. A profán tapasztalás ezzel szemben ragaszkodik a tér homogenitásához és viszonylagosságához. Ebben a térben lehetetlen az igazi tájékozódás, mert a „szilárd pont” ontológiailag már nem egyértelműen megalapozott: a mindenkori esetleges feltételek szerint jelentkezik és tűnik el. Tulajdonképpen tehát már nincs is „világ”, csupán egy széttört univerzum töredékei léteznek, végtelenül sok, többé vagy kevésbé semleges „hely” formátlan tömege, amelyek között az ember az ipari társadalomban zajló élet kötelezettségeitől hajtva ide-oda mozog.

Ám még a profán térélményen belül is felmerülnek olyan értékek, amelyek a vallásos térélményre jellemző inhomogenitásra emlékeztetnek. Vannak például helyek, amelyek minőségileg különböznek a többitől: az otthon, az első szerelmet övező táj vagy bizonyos helyek egy idegen városban, amelyet fiatal korunkban látogattunk meg. Mindezek a helyek még a teljesen vallástalan ember számára is megőrzik sajátos, „egyedülálló” jelentőségüket: magánvilágának „szent helyei”. Mintha az ilyen helyeken még a nem vallásos ember számára is olyan valóság nyilatkoznék meg, amely elüt mindennapi létezésének valóságától.

A profán ember „kriptovallásos” viselkedésével van itt dolgunk. Vizsgálódásaink során további példákat is fogunk találni vallási értékek és vallásos viselkedés ilyen letompítására és deszakralizációjára, és kísérletet fogunk tenni jelentőségük megértésére.

Theophániák és jelek

A térnek a vallásos ember által tapasztalt inhomogenitását megvilágítandó tetszés szerinti vallást említhetnénk. Válasszunk egy egészen kézenfekvő példát, mondjuk egy modern város templomát. A hívő ember számára ez a templom más térben áll, mint az utca, amelyben található. A templom-belsőbe vezető ajtó arra utal, hogy itt megtörik a térbeli folyamatosság.

A két tér között emelkedő küszöb a két létezési mód, a profán és a vallásos közötti szakadékot is jelzi. Egyszerre az a korlát, választóvonal, határ, amely a két világot elválasztja, és az a paradox hely is, amelyen e két világ találkozik, és amelyen létrejöhet az átmenet a profánból a szakrális világba.

Hasonló rituális funkciót tölt be az emberi lakóhely küszöbe is, és épp ezért tulajdonítottak ennek mindig oly nagy jelentőséget. Számos rítus kíséri a ház küszöbének átlépését: meghajolnak előtte, vagy a földre vetik magukat, jámboran megérintik kezükkel stb. A küszöbnek vannak „felvigyázói", istenek és szellemek, amelyek meggátolják emberi ellenségek és démoni, valamint betegséghozó hatalmak bejárását. A küszöbön áldozatot mutatnak be az őrködő istenségeknek. A küszöbön állva mondták ki egyes régi keleti kultúrákban (Babilon, Egyiptom, Izrael) az ítéletet. A küszöb és az ajtó közvetlenül és konkrétan mutatják a térbeli kontinuitás megszűnését. Ebben rejlik nagy vallási jelentőségük: egyszerre szimbólumai és közvetítői az átmenetnek.

Mindez magyarázatot ad arra is, miként helyezkedhet el a templom egészen más térben, mint a környező lakóépületek és munkahelyek. Az emberek a bekerített szent területen elhagyják a profán világot. Korai kultúrfokon a meghaladás e lehetőségét a nyílás különböző képi ábrázolásaival fejezték ki: itt, a bekerített szent területen léphet kapcsolatba az ember az istenekkel; kell lennie tehát egy felfelé vezető „ajtónak", amelyen át az istenek leereszkedhetnek a földre, és az emberek szimbolikusan felemelkedhetnek az égbe.

Rövidesen látni fogjuk, hogy ez sok vallásra jellemző: a szent tér alkotja a „nyílást" felfelé, és biztosítja a kapcsolatot az istenek világával.

Minden szent térhez valamilyen hierophánia kapcsolódik: benne tör át a szentség, amely kozmikus környezetéből meghatározott területet kiemel és minőségileg megváltoztat. Midőn Jákob, Haranba menekülve, álmában létrát látott, amely az éggel érintkezett és amelyen fel- és alászálltak az angyalok, és fentről meghallotta isten hangját, aki ezt mondta: *„Én vagyok az Úr, Ábrahámnak, a te atyádnak istene"*, ekkor felébredt, és rémülten. felkiáltott: *„Mily rettenetes e hely. E hely nem egyéb, hanem Istennek háza, és ez a mennyeknek kapuja."* Vette azt a követ, amelyet feje alá tett, felemelte azt oszlopnak, olajat öntött rá, és azt a helyet Béthelnek, azaz isten házának nevezte. (Teremtés, 28, 12-19.). A „mennyeknek kapuja" kifejezésben gazdag és összetett jelképrendszer található: a theophánia éppen azáltal szentel meg valamely helyet, hogy felfelé „nyitottá" teszi, s mint az egyik létmódból a másikba való paradox átmenet pontját, kapcsolatba hozza az éggel. A továbbiakban még jobb példákat is találunk majd olyan szentségekre, amelyek „az istenek kapui", tehát az ég és a föld közötti átmenet helyei.

Sok esetben még a szó szigorú értelmében vett theophániára, hierophániára sincs szükség elegendő egy jel, amely tudtul adja a hely szentségét. *„A marabut (pap), aki a 16. század vége felé El-Hemelt alapította, egy forrásnál töltötte az éjszakát, és vándorbotját a földbe rejtette. Másnap reggel, midőn folytatni akarta útját, és magához akarta venni botját, azt látta, hogy az gyökeret eresztett és kihajtott. Ebben isten akaratának jelét pillantotta meg, s ezen a helyen telepedett meg."* Mert a jel, amelyben vallásos jelentőség lakozik, valami abszolútumot hordoz, és véget vet a viszonylagosságnak és zavarodottságnak. Parancsoló módon hírt ad magáról valami nem e világról való szentként, és ezzel irányt szab, bizonyos viselkedést ír elő.

Ha sehol sem mutatkozik jel, akkor az emberek előteremtik azt. Egyfajta ráolvasással élnek például, amihez állatok segítségét veszik igénybe; az állatok mutatják meg a helyet, amely alkalmas szentély vagy falu alapítására. Ilyenkor olyan szent formák és alakok felidézéséről van szó, amelyek lehetővé teszik a tájékozódást a homogén térben. Jelre vágynak, amely véget vet a feszültségnek és az iránytalanságból született félelemnek, vagyis abszolút támpontot teremt. Valamilyen vadállatot vesznek például űzőbe, s ahol elejtik, azon a helyen állítják fel a szentélyt. Vagy szabadon engednek valami háziállatot − például egy bikát −, néhány napig keresik, és azon a helyen áldozzák fel, amelyen megtalálták. Azután felállítják az oltárt, és köré építik a települést. Mindezekben az esetekben állatok tárják fel a hely szentségét, ami azt jelenti, hogy az emberek nem szabadon választják a szent helyet, csupán kereshetik és titokzatos jelek segítségével megtalálhatják.

E néhány példa megmutatta, hogy a vallásos ember számára különböző módokon nyilvánulhat meg valamely szent hely. A hierophánia mindezekben az esetekben megszüntette a tér homogenitását, és valamilyen „szilárd pontot" tárt fel benne. Mivel azonban a vallásos ember csak szentségtől telített légkörben képes élni, ezért számos olyan technikával fogunk találkozni, amelyek a tér szentté avatására szolgálnak. A szent, mint láttuk, az egyáltalán valóságos hatalom, hatóerő, az élet és a termékenység forrása. A vallásos ember kívánsága, hogy szentségben éljen, azt jelenti, hogy az objektív valóságban kíván élni, nem akar a szubjektív élmények végtelen viszonylagosságának foglya maradni: egy valóságos és hatni képes − nem pedig illuzórikus − világban kíván állni.

S ez a vágy a vallásos embernek abban a szükségletében fejeződik ki legerőteljesebben, hogy egy megszentelt világban, tehát szent térben akar élni. Ez az igény készteti, hogy tájékozódási technikákat alakítson ki, amelyek voltaképpen a szent tér létrehozására szolgálnak. Ne higgyük azonban, hogy ebben emberi művet lát, hogy erőfeszítései révén az ember szentté tehet valamilyen teret. A rituálé, amelynek révén szent teret hoz létre, csak annyiban hatásos, amennyiben az istenek művét idézi fel. Hogy azonban jobban megérthessük a szent tér rituális létrehozásának szükségességét, először is a „világra" vonatkozó hagyományos felfogással kell foglalkoznunk, s ekkor azonnal világossá válik számunkra, hogy a vallásos ember számára minden „világ" : „szent világ".

Káosz és kozmosz

A hagyományos társadalmak egyik jellegzetessége a számukra magától értetődő ellentét az általuk lakott terület és az azt körülvevő ismeretlen és meghatározatlan tér között. A terület, amelyen élnek: a „világ" (pontosabban: „a mi világunk"), a kozmosz; a többi már nem kozmosz, hanem egyfajta „másik világ", idegen, kaotikus tér, amelyben kísértetek, démonok és „idegenek" (akiket a démonokkal és a holtak lelkével azonosítanak) lakoznak.

Első pillantásra úgy látszik, hogy az imént említett térbeli törés a lakott, rendezett, „kozmosszá tett" terület és a rajta kívüli ismeretlen tér ellentétére tehát a „kozmosz" és a „káosz" közötti ellentétre − vezetendő vissza. Látni fogjuk azon-

ban, hogy mindegyik lakott terület csak azért „kozmosz", mert előzőleg megszenteltetett, az istenek műve, vagy pedig kapcsolatban áll az istenek világával. A „világ" (vagyis a „mi világunk") olyan univerzum, amelyben a szent már megnyilatkozott, és amelyben ezért lehetővé és megismételhetővé vált a síkok áttörése.

Könnyű belátni, hogy a vallási mozzanat már magában hordozza a „kozmológiai mozzanatot" : a szent nyilvánítja ki az abszolút valóságot, és ezáltal tájékozódást tesz lehetővé, amennyiben határokat szab, és így létrehozza a világrendet, megalapítja a világot.

Igen világosan tűnik fel mindez a védikus földfoglalási rituálékban: a földfoglalás csak egy Agninak felszentelt tűzoltár emelésével válik jogszerűvé. *„Azt mondják, hogy az ember letelepedett, mihelyt tűzoltárt (gârhapatya) emelt, és mindazok, akik tűzoltárt emelnek, jogszerűen telepedtek le."* (Satapatha Brâhmana VII, I, I, 1-4.) A tűzoltár emelésével Agni jelenvalóvá válik, és ezzel létrejön a kapcsolat az istenek világával: az oltártér szent térré válik. A rituálé jelentése azonban még összetettebb. Csak ha összes részletét figyelembe vesszük, akkor értjük meg, miért jelent valamely terület megszentelése kozmikussá tételt. Az Agni-oltár emelése nem egyéb, mint a teremtés mikrokozmikus méretekben történő megismétlése. A vizet, amelylyel az agyagot összekeverik, az ősvízzel azonosítják; az agyag, amely az oltár talapzata, maga a föld; az oldalfalak a levegőt képviselik stb.

Miközben az oltárt építik, verseket szavalnak, amelyek tudtul adják, hogy éppen a kozmosz mely részét teremtik meg (Satapatha Brâhmana I, 9, 29. stb.). A tűzoltár emelése tehát − egyedül ez teszi érvényessé a földfoglalást − a kozmogóniával azonosul.

Az ismeretlen, idegen, be nem népesített (gyakori értelemben: a „mieinktől" még be nem népesített) terület egyelőre a káosz cseppfolyós, lárvaszerű állapotában leledzik. Amennyiben az ember elfoglalja, a kozmogónia rituális megismétlése révén kozmosszá változtatja. Aminek a „mi világunkká" kell lennie, azt először „meg kell teremteni", és minden teremtés példaképe a világegyetemnek az istenek által történő teremtése. Amikor a skandináv telepesek elfoglalták Izlandot (landnáma), és földjét művelésre fogták, vállalkozásukat nem tartották sem önálló teljesítménynek, sem profán emberi munkának. Tettük az ő szemükben csupán valamilyen ősi tett megismétlése volt: a káosz kozmosszá alakítása az isteni teremtés aktusa révén. Amikor megművelték a kopár földet, valójában azoknak az isteneknek a tettét ismételték meg, akik rendet teremtettek a káoszban, és struktúrát, alakot és normákat kölcsönöztek neki.*

Az emberek akár megműveletlen földet művelnek meg, akár egy már „más" emberi lények által lakott területet hódítanak meg és foglalnak el, a rituális birtokba vételnek mindig és minden egyes esetben a kozmogóniát kell megismételnie. Mert az ősi társadalom szemében minden, ami nem a „mi világunk", még egyáltalán nem „világ".

Valamely területet csak akkor teszünk a „a miénkké", ha azt „újrateremtjük", tehát felszenteljük. Ez a vallásos magatartás az ismeretlen földdel szemben az újkor elejéig még a Nyugaton is megőrződött. A spanyol és a portugál konkvisztádorok Jézus Krisztus nevében vették birtokukba az általuk felfedezett és meghódított földeket. A kereszt felállításával a terület megszenteltetett és ezáltal bizonyos

* Vö. M. Eliade: Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Düsseldorf 1953, 23. Skk.

értelemben „újjászületett”. Mert Krisztus által *„a régiek elmúltak és imé mindenek megújultak”*. (2. Kor. 5, 14.) Az újonnan felfedezett földet a kereszt „megújította”, „újrateremtette”.

A hely megszentelése, mint a kozmogónia megismétlése

Fontos megértenünk, hogy ismeretlen területek kozmikussá tétele mindig megszentelést jelent: aki rendet teremt valamely térben, az istenek példaszerű művét ismétli meg. A kozmikussá tétel és a felszentelés közötti szoros kapcsolat már kezdetleges kultúrfokon kimutatható, például azoknál az ausztráloknál, akiknek gazdasága meg a gyűjtögetésen és a vadászaton alapul. Az achilpák − egy arunta törzs − hagyománya szerint a mitikus korban Numbakula isteni lény „tette kozmikussá” területüket, teremtette meg ősatyjukat, és alapította meg intézményeiket. Numbakula egy gumifa törzséből készítette el a szent karót (kauwa-auwa), vérrel szentelte fel, felmászott rajta, és eltűnt az égben. Ez az oszlop világtengely, mert a föld körülötte válik lakhatóvá, változik tehát „világgá”. Ezért játszik az achilpáknál a szent karó olyan jelentős rituális szerepet; nomád vándorlásaik során mindig magukkal viszik, és mindig arra veszik az útjukat, amerre a karó mutat. Így az achilpák még állandó helyváltoztatás közben is mindig a „saját világukban” maradhatnak, s egyúttal kapcsolatban lehetnek az éggel, amelyben Numbakula eltűnt. Ha az oszlop eltörik, ez katasztrófát, bizonyos fokig a „világ” végét, a káoszba való visszahullást jelenti. Spencer és Gillen arról számolnak, hogy az egész törzsön halálos rémület lett úrrá, amikor egyszer eltört a szent karó; a törzs tagjai egy ideig körbe-körbe kóvályogtak, végül leültek a földre, hogy meghaljanak.*

Ebből a példából különösen világosan derül ki az, hogy a szent karó egyszerre játszik kozmológiai és üdvhozó szerepet. A kauwa-auwában egyrészt az a karó testesül meg, amellyel Numbakula kozmikussá tette a világot, másrészt az achilpák azt hiszik, hogy általa kapcsolatban maradnak az égi tartománnyal. Az emberi létezést azonban csak ez az állandó kapcsolat teszi lehetővé. Az achilpák „világa” csak olyan mértékben válik az ő világukká, amilyen mértékben fel tudja idézni a Numbakula által elrendezett és megszentelt kozmoszt. Nem lehet a transzcendensre való „nyílás” nélkül, más szavakkal a „káoszban” élni. Ha elvész a túlvilágival való kapcsolat, a világban való létezés is lehetetlenné válik − és az achilpák tovább már nem akarnak élni.

Valahol letelepedni egyet jelent e terület megszentelésével. A letelepedett népek számára, akik a nomádoktól eltérően egyszer s mindenkorra meg kívánnak telepedni valamilyen helyen, egy ilyen döntés életfontosságú, amelytől az egész közösség létezése függ. Letelepedni valamilyen helyen, azt berendezni és belakni, olyan cselekedetek, amelyek egzisztenciális választást előfeltételeznek, mégpedig annak az univerzumnak a választását, amelyet „meg akarnak teremteni” és ezáltal önmagukra vállalni. Ez az „univerzum” azonban mindig annak a példaszerű uni-

* B. Spencer és F. J. Gillen: The Arunta, London 1926. 388. o.

verzumnak az utánzása, amelyet előzőleg az istenek már megteremtettek, és amelyben maguk is lakoznak: az emberi univerzum részesül tehát az isteni mű szentségében.

Az achilpák szent karója „tartja" világukat és biztosítja kapcsolatukat az éggel. Ezzel a kozmológikus képpel újból és újból találkozunk: világoszlopok tartják az eget, és egyúttal megnyitják az utat az istenek világa felé. A kelták és germánok egészen a kereszténység felvételéig megőrizték az efféle szent oszlopok kultuszát. A 800 körül íródott *Chronicum Laurissense brevé*ből tudjuk, hogy Nagy Károly egyik szászok elleni háborújában (772) Eresburg városában leromboltatta az ottani „híres Irminsul" kultikus helyi és szent faképződményt. Fuldai Rudolf 860 körül ezt kiegészíti egy olyan megjegyzéssel, miszerint ez a híres oszlop az „univerzum" oszlopa, amely mindent hordoz (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Ugyanezzel a kozmológikus képpel találkozunk a rómaiaknál (Horatius: Ódák, III. 3.), a régi Indiában, ahol a *skambhá*ról, a világoszlopról beszélnek (Rigvéda 1, 105; X, 89. 4. stb.), sőt még a Kanári-szigetek lakóinál és olyan egymástól távol fekvő kultúrákban is, mint a kvakiutloké, és a nadáknál Flores szigetén. A kvakiutlok azt hiszik, hogy egy rézkaró szeli át a három kozmikus szintet (alvilág, föld és ég); ahol behatol az égbe, ott található a „felső világ kapuja". E világoszlopnak az égen látható képe a tejút. Az istenek művét, az univerzumot az emberek mértékarányosan ismétlik és utánozzák: így például az *axis mundi*, amely az égen tejútként látható, a kultikus épületekben mint szent karó bukkan elő ; tíz-tizenkét méter hosszú cédrustörzs, amelynek több mint a fele kiáll a kultikus épület tetejéből. Ez az oszlop főszerepet játszik a ceremóniák során, mert ez kölcsönöz a háznak kozmikus struktúrát. A rituális dalokban a házat „a mi világunknak" nevezik, és a beavatandó jelöltek, akik benne laknak, tudtul adják: *„A világ középpontjában vagyok…. a világ oszlopánál vagyok…."* stb.[*] Világoszlop és szent oszlop, valamint kultikus épület és univerzum között ugyanezt az azonosítást találjuk meg a már említett nad'ák-nál is. Az áldozati karót „égi karónak" nevezik, és ez tartja az eget.[*]

A „világ középpontja"

A kvakiutl-neofiták felkiáltása: *„A világ középpontjában vagyok!"*, a szent tér egyik legmélyebb jelentőségét fedi fel. Ahol a hierophánia áttörte a síkokat, ott egyszerre jött létre „nyílás" felfelé (az isteni világba) vagy lefelé (az alsó régiókba, a holtak világába). A három kozmikus sík − a föld, az ég és az alvilág − kapcsolatba lép egymással.

Mint az imént láttuk, a kapcsolatot néha egy olyan világoszlop képével fejezik ki, amely tartja, összekapcsolja az eget és a földet, és amelynek alapja az alsó világban (az alvilágban) gyökerezik. Ez a kozmikus oszlop csak a világ közepében állhat, mert az egész lakható világ körötte terül el. Mindebben tehát vallási elképzelések és kozmológiai képek következményét kell látnunk, amelyek összefüggnek

Werner Müller: Weltbield und Kultur der Kwakiutl-Indianer, Wiesbaden, 1955. 17–20. o.

[*] P. Arndt: Die Megalithenkultur des Nad'a (Antropos, 27, 1932), 61–62. o.

egymással, és abban a „rendszerben” fejeződnek ki, amelyet a hagyományos társadalmak „világrendszerének” nevezhetünk:

> ***a) valamilyen szent hely megtöri a tér homogenitását;***
>
> ***b) ezt a törést valamely „nyílás” szimbolizálja, amely lehetővé teszi az egyik kozmikus régióból a másikba való átmenetet (az égből a földre és a földről az alvilágba) ;***
>
> ***c) az éggel való kapcsolat különböző képekkel fejezhető ki, amelyek mindegyike az*** **axis mundi*****ra vonatkozik: oszlop (universalis columna), létra (Jákob létrája), hegy, fa, inda stb.;***
>
> ***d) a világtengely körül terül el a „világ” (vagyis a mi világunk), következésképpen a tengely „közepén”, a „föld köldökén” található a mi világunk, s ez világ közepe.***

Nagyszámú mítosz, rítus és vallási elképzelés alapul ezen a hagyományos „világrendszeren”. Nem kívánjuk itt valamennyit felsorolni, csupán néhány példára szorítkozunk, amelyek különböző kultúrákból erednek, és alkalmasak rá, hogy bemutassák, milyen szerepet játszik a szent tér a hagyományos társadalmak életében. (Vizsgálódásunk szempontjából nem jelent különbséget, hogy ez a szent tér mint szent hely, mint kultikus épület, avagy mint város, illetve mint világ jelentkezik-e.) Mindenütt a világ közepének jelképrendszerébe fogunk ütközni, amely a legtöbb esetben fényt deríthet a vallási magatartásra a térrel szemben, „amelyben élünk”.

Vegyünk először egy olyan példát, amelyből azonnal kiviláglik e jelképrendszer egysége és sokfélesége: a kozmikus hegyét. Említettük már, hogy a hegy is szerepel azon képek között, amelyek az ég és a föld közötti kapcsolatot ábrázolják, tehát benne is a világ közepe testesül meg. Az ilyen mitikus vagy valóságos − hegyek, amelyek a világ közepén találhatók, sok kultúrában játszanak szerepet. Ilyen a Meru hegy Indiában, a Haraberezaiti Iránban, a mitikus „országok hegye” Mezopotámiában, a Geriizim, melyet egyébként „a föld köldökének” neveznek, Palesztinában.[*] Mint *axis mundi*, amely a földet az éggel kapcsolja össze, a hegy bizonyos fokig az éggel érintkezik, s így a világ legmagasabb pontját jelenti; ezáltal a körötte lévő ország, „'a mi világunk”, minden ország közül a legmagasabb rendűnek számít. A zsidó hagyomány szerint Palesztinát azért nem árasztotta el a vízözön, mert a föld legmagasabban fekvő országa volt.[*] Iszlám hagyomány szerint a föld legmagasabb helye a kâ'aba, mert „a sarkcsillag tanúsítja, hogy az ég középpontjával szemben található”.[*] A keresztények számára a Golgota a kozmikus hegy csúcsán van. Mindezekben a vallási elképzelésekben egy és ugyanazon mély vallásos érzés fejeződik ki: „a mi világunk” szent föld, mert a legközelebb áll az éghez, s mert innen, tőlünk érhető el az ég, és épp azért a mi világunk „magas rangú hely”. Kozmológiai szempontból ez a vallási elképzelés abban fejeződik ki hogy e kiváltságos területet (amely a mi területünk) a kozmikus hegy csúcsára vetítik. Csak későbbi elmélkedések nyomán vontak le ebből mindenfajta következtetéseket, például az imént említettet, mely szerint Palesztina szent földjét nem árasztja el a vízözön.

Vö. Der Mythos der ewingen Wiederkehr c. könyvünk irodalmi utalásaival, 21. Skk.

[*] A. E. Wensinck és E. Burrows, idézve in: Der Mythos der ewingen Wiederkehr, 26. o.

[**] A. E. Wensinck , idézve uo. 28. o.

A középpontnak ez a jelképrendszere kozmológiai képek és vallási hitképzetek további csoportjait magyarázza. Említsük meg közülük csak a legfontosabbakat:

a) a szent városok és a szentélyek a világ középpontjában találhatók;
b) a templomok a kozmikus hegy utánzatai, és ezek alkotják a köteléket föld és ég között;
c) a templomok alapja mélyen lenyúlik az alvilági régiókba. Mindezt elegendő lesz néhány példával megvilágítani.

Ezután megkíséreljük összképbe foglalni egy és ugyanazon jelképrendszer mindezen különböző oldalait, hogy még világosabban felismerjük az összefüggést e hagyományos világképzetek között.

A kínai uralkodó fővárosa a világ középpontjában található, ott, ahol a nyári napfordulókon a napóra mutatója délben nem vethet árnyat.* Ugyanez a jelképrendszer kapcsolódik a jeruzsálemi szentélyhez is; a szikla, amelyen állt, „a föld köldöke" volt. Nikolaus von Thverva izlandi zarándok, aki a 12. században kereste fel Jeruzsálemet, ezt írta a szent sírról: *„Ott van a világ közepe, nyári napfordulókor a nap fénye függőlegesen esik alá az égből."**

Ugyanezzel az elképzeléssel találkozunk Iránban: az iráni föld (Airyanam Vaejah) a világ közepe és szíve. Miként a szív a test közepében található, *„Irán földje is értékesebb, mint bármely más országé, mert a világ közepében van"*.* Ezért számított Shiz, az irániak „Jeruzsáleme" (amely a világ középpontjában volt) a királyi hatalom forráshelyének és Zarathusztra szülővárosának.*

Már a babilóniai tornyok és szentélyek neve is arról tanúskodik, hogy a templomokat a kozmikus hegyekkel azonosították, és bennük testesült meg a „kötelék" föld és ég között: „a ház hegye", „minden ország hegyének háza", „viharok hegye", „kötelék ég és föld között" stb. A zikkurat tulajdonképpen kozmikus hegy volt; hét emelete a hét bolygóeget képviselte; ha a pap megmászta, a világegyetem csúcsára jutott. Hasonló szimbolika magyarázza a jávai Borobuduron épült óriási templomépítményt: mesterséges hegynek emelték. E templom megmászása a világ középpontjába való eksztatikus utazással azonosul; mihelyt a zarándokok elérik a legfelső teraszt, áttörik a síkokat, egy olyan „tiszta régióba" törnek be, amely felülemelkedik a profán világon.

Dur-an-ki, „kötelék ég és föld között" volt a neve sok babilóniai szentélynek (ilyennel találkozunk Nippurban, Larsában, Sipparban stb.). Babilonnak sok neve volt, köztük „az ég és a föld alapjának háza", „kötelék ég és föld között". Babilonban azonban a föld a világ alatti régiókkal is kapcsolatban állt, mert a várost a *bâb-apsî*ra, „az *apsû* kapujára" építették, ahol *apsû* a káosz vizét, a teremtést megelőző állapotot jelenti. Ugyanezzel találkozunk a zsidó hagyományban: a jeruzsálemi szentély sziklái mélyen a *tehôm*ba nyúltak, ami az *apsû* héber megfelelője.

M Granet, in: Eliade: Die Religionen und das Heilige, 426. o.

*L.-I. Ringbom: Graltempel und Paradies, Stockholm, 1951. 255. o.

**Saldar, 84, 4-5 o. id. Ringbom, 327. o.

***Az idevágó anyagot Ringbom gyűjtötte össze és értelmezte, id. m. 294. Skk.

Miként Babilonban megtaláljuk az „apsû kapuját”, úgy a jeruzsálemi templom sziklája a „*tehôm* száját” zárta le.*

Az *apsû* és a *tehôm* éppúgy szimbolizálják a „vízkáoszt”, a kozmikus anyagot, amelynek még semmiféle alakja nincs, mint a halál világát – tehát azt, ami az életet megelőzi, és ami az élet után következik. Az „*apsû* kapuja” és a szikla, amely a „*tehôm* száját” lezárja, nemcsak az alvilág és a föld közötti kereszteződés és kapcsolódás pontját, hanem egyúttal e két kozmikus sík ontológiai rendje közötti különbséget is jelöli. A *tehôm*ot és a templomszikla, amely „száját” lezárja, más-más szinten helyezkedik el, itt megy át a virtuális az alakítottba, a halál az életbe. A teremtést megelőző vízkáosz egyúttal a formátlanba való visszasüllyedést, a halál előidézte lárvaszerű létezésbe való visszatérést szimbolizálja. A világ alatti régiók bizonyos értelemben hasonlítanak a lakott területet körülvevő kopár és ismeretlen tájakra: az alsó világ, amely fölött a mi „kozmoszunk” emelkedik, a kozmoszunk határain túl uralkodó káosznak felel meg.

A „mi világunk” mindig a középpontban van

Mindebből következik, hogy az „igazi világ” mindig a „középen”, a „centrumban” található, mert csak ott következik be a síkok áttörése, és ezáltal csak ott jön létre kapcsolat a három kozmikus zóna között. Mindig teljes kozmoszról van szó: bármilyen nagy vagy kicsiny legyen is a kozmosz egy egész ország (például Palesztina), egy város (Jeruzsálem), egy szent hely (a jeruzsálemi templom) –, egyformán a világ tükörképe, *imago mundi*. Josephus Flavius írta a templom szimbolizmusáról, hogy az udvar a „tengert” (vagyis az alvilági tájakat), a szent ház a földet, a szentély pedig az eget jelenítette meg (Ant. Jud. III, 7, 7). Láttuk, hogy az *imago mundi* és a lakott világon belüli „középpont” is újból és újból ismétlődik. Palesztina, Jeruzsálem és a világegyetem külön-külön és egymással versengve képviselik a világegyetem képét és a középpontot. A „központoknak” ez a sokasága és a világ képének ez az egyre szerényebb mértékben való ismétlődése különleges jellegzetessége a hagyományos társadalmaknak.

Ebből arra kell következtetnünk, hogy a vallásos ember a lehető legközelebb akart élni a világ középpontjához.

Tudta, hogy országa a föld közepén van, hogy városa a világegyetem köldöke, és mindenekelőtt hogy a templom és a palota igazi középpontjai a világnak, ám ezen túlmenően azt is akarta, hogy saját háza is *imago mundi*ként a középpontban legyen. S látni fogjuk, hogy a vallásos ember szemében háza valóban a világ középpontjában állt, és egyben a világegyetem mikrokozmikus méretű tükörképe volt. Más szavakkal: a hagyományos társadalmak embere csak olyan térben volt képes élni, amely felfelé „nyitott”, amelyben szimbólumok biztosították a síkok áttörését, s ezáltal lehetséges volt az érintkezés a másik, a földöntúli világgal. A szentély – a valódi „középpont” – persze egészen közel, a saját városában volt, és csak be kellett lépnie a templomba, hogy érintkezésbe kerüljön az istenek világával. Ám az ember azt igényelte, hogy mindig a középpontban éljen, miként az

* Vö. a. Mythos der ewingen Wiederkehr utalásaival, 28. Skk. és 236. Skk.

achilpák, akik mindig magukkal vitték a szent karót, az *axis mundi*t, hogy el ne távolodjanak a középponttól, és kapcsolatban maradjanak a földöntúli világgal. Bármilyen nagyságrendű is a tér, amelyben otthon érzi magát − ország, város, falu, ház −, a vallásos ember mindig teljes, rendezett világban, kozmoszban akar élni.

A világegyetem önnön központjából születik meg, a középpont pedig a „köldök” körül alakul ki. Így például a Rigvéda szerint (X, 249) a világmindenség egyetlen központi magból jön létre és fejlődik ki. A zsidó hagyomány ezt még világosabban fejezi ki: *„A megszentelt a világot mint embriót hozta létre. Amiként az embrió a köldökből növekszik, éppúgy kezdte az Isten a köldöknél a világ teremtését, és onnan terjed az aztán ki minden irányba.”* S mivel a „föld köldöke” és a világ középpontja a szent föld, ezért Yoma-ról ezt mondja: *„A világ teremtése Sionnál kezdődött.”*[*] Bin Gorion rabbi azt mondta, hogy a jeruzsálemi szikla *„a föld alapkövének, vagyis a föld köldökének neveztetik, mert az egész föld belőle bontakozott ki”*.[*] S mivel az ember teremtésében a világ teremtése ismétlődik meg, ezért az első embert „a föld köldökében” (mezopotámiai hagyomány), a világ középpontjában (Irán), a paradicsomban amely a „föld köldökén volt” vagy Jeruzsálemben (zsidó-keresztény hagyomány) − kellett megteremteni. Mindez teljesen következetesnek látszik, ha belegondolunk, hogy csak a középpontban következik be a síkok áttörése, és csak itt válik a tér szentté és ezáltal valóságossá. A teremtés valóságtöbbletet jelent, tehát mintegy a szentség betörését a világba.

Ezért a kozmogónia minden építésnek, előállításnak modellje. A világ teremtése minden emberi alkotás archetípusává válik. Láttuk már, hogy a megtelepedés valamely országban a kozmogóniát ismétli meg. A centrum kozmogóniai jelentőségét látva most már jobban érthető, miért ismétli meg minden emberi letelepedés a világ egyetlen középpontból (a „köldökből”) történő teremtését. Miként a világmindenség egyetlen középpontból fejlődik ki, és a négy égtáj felé terjeszkedik, úgy jön létre egyetlen kereszteződés körül a falu. Bali szigetén, ahogy Ázsia számos más táján is, mielőtt új falut építenének, először valamilyen természetes csomópontot keresnek, amelyben két út merőlegesen metszi egymást. A középpont köré szerkesztett négyzet egyfajta *imago mundi*. A falu négy szektorra osztása, amelynek egyébként a közösség megfelelő felosztása a következménye, a világmindenség négy égtájra való beosztásának felel meg. A falu közepén gyakran üres teret hagynak, később itt emelik fel a kultikus épületet, amelynek a teteje az eget testesíti meg. (Bizonyos esetekben az eget facsúccsal, illetve hegy képével is jelölik.)[*]

A falu kozmikus jelképrendszere a szentély vagy kultikus építmény szerkezetében ismétlődik meg. Az új-guineai Varopenben a „férfiak háza” a falu közepén található; teteje az ég boltozatát képviseli, a négy fal a négy térbeli iránynak felel meg. Ceramban a falu szent köve az eget szimbolizálja, míg az ezt tartó négy kőoszlopban az ég négy oszlopa testesül meg.[*] Hasonló elképzelésekkel találkozunk az algonkin és sziú törzseknél. A szakrális kunyhó, melyben beavatásuk történik, a világmindenséget jeleníti meg. Teteje az égboltot, a padlózata a földet, a négy fal

---

Utalásokat erre lásd: Der Mythos der ewigen Wiederkehr, 29. o.

[*] Idézi W. W. Roscher in: Neue Omphalosstudien (Abh. D. königl. Sächs. Gesellschaft d. Wiss., Phil Klasse 31, 1915,) 16. o.

[**] Vö. C. Tj. Bertling: Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien, Amsterdam 1954, 8. Skk.

Lásd az utalásokat Bertlingnél, id. mű, 4–5. o.

a kozmikus tér négy irányát szimbolizálja. A tér rituális felépítését háromszoros szimbolizmus hangsúlyozza; a négy ajtó, négy ablak és négy szín a négy égi irányt képviseli. A szakrális kunyhó felállítása a kozmogóniát ismétli meg, mert e kis épületben a világ ölt testet.*

Már nem lephet meg bennünket, hogy hasonló elképzelés található a régi itáliaiaknál és a régi germánoknál. A

négy horizontnak egyetlen pontból való kivetítése ősi, igen elterjedt eszme. A római *mundus* kör alakú árok, amelyet négy részre osztottak; egyszerre volt a kozmosz tükre és az emberi település példaszerű modellje. Joggal hangzott el a javaslat, hogy a *Roma quadrata* kifejezést ne a négyzet, hanem a négy részre osztás értelmében értsük.* A *mundus*t szemmel láthatólag az *omphalos*szal, a föld köldökével azonosították; a város (urbs) az *orbis terrarum* közepén emelkedett. Be lehetne bizonyítani, hogy hasonló elképzelésekkel magyarázható a germán falvak és városok építése is.*

A legkülönbözőbb kultúrákban ugyanazt a kozmológiai sémát és rituális megjelenítést találjuk: a letelepedés a világalapítással lesz azonos.

Város-kozmosz

A „mi világunk" kozmosz, ezért minden külső támadás azzal fenyeget, hogy „káosszá" változtatja. A „mi világunk" az istenek példaszerű művét, a kozmogóniát utánozza. Ezért az ellenségek, akik rátámadnak, az istenek ellenlábasaival, mindenekelőtt a világdémonnal, az őssárkánnyal válnak azonossá, amelyet az idők kezdetén az istenek legyőztek. A „mi világunk" elleni támadás a misztikus sárkány bosszúját jelenti, aki felkel az istenek műve, a kozmosz ellen, és azt a semmibe akarja visszataszítani. Az ellenségek a káosz hatalmai sorába tartoznak.

Minden városrombolás visszaesés a káoszba. Mindén győzelem istennek a támadó, a sárkány (vagyis a káosz) felett aratott példaadó győzelmét ismétli meg.

Ezért azonosították a fáraót Ré istennel, Apophis sárkány legyőzőjével, ellenségei viszont éppen ezt a mitikus sárkányt testesítették meg. Dáriusz új Thraetaonának tekintette magát. (Thraetaona iráni mondai hős megölt egy háromfejű sárkányt.) A zsidó hagyományban pedig a pogány királyokat sárkányszerű vonásokkal ábrázolták: így például Nabukadnecar Jeremiás leírásában (51, 34) és Pompeius a Salamoni himnuszokban (IX, 29).

Mint látni fogjuk, a sárkány a tengeri szörny, az őskígyó képe, a kozmikus víz, a sötétség, az éjszaka és a halál szimbóluma − röviden a formátlané és a virtuálisé, mindené, aminek még nincs „formája". Ahhoz, hogy a kozmosz napvilágra kerülhessen, valamilyen istennek le kellett győznie és fel kellett darabolnia a sárkányt. Marduk a tengeri szörny testéből készítette Tiâmat-ot, a világot. Jahve az ősmonstrum, Rahab legyőzése után teremtette meg a világmindenséget. Ám istennek ezt a

---

*Anyagok és értelmezés, lásd Werner Müller: Die blaue Hütte, Wiesbaden 1954. 60. Skk.

**F. Altheim és Werner Müller: Kreis und Kreuz, Berlin 1938. 60 skk.

***W. Müller, id. mű, 65. Skk.

sárkány felett aratott győzelmét szimbolikusan minden évben meg kell ismételni, mert a világot évente újból meg kell teremteni. Éppígy minden városnak a támadók felett aratott győzelme isten győzelmét ismétli meg a halál, a sötétség és a káosz hatalmai felett.

A lakóhelyek és városok védelmi berendezései nagy valószínűséggel mágikus célokat szolgáltak. Ezek a berendezések ugyanis − árkok, labirintusok, falak − inkább a démonok és a holtak lelkeinek elhárítására alkalmasak, mintsem emberi támadók ellen szolgálnak. Észak-Indiában pestisjárványkor kört rajzolnak a falu köré, ami távol tartja a betegség démonait.* A nyugat-európai középkorban a városfalakat rituálisan szentelték fel, hogy védelmet nyújtsanak a démonok, a betegség és a halál ellen. A szimbolikus gondolkodás számára egyébként teljesen kézenfekvő az emberi ellenségnek a démonokkal és a halállal való azonosítása. Akár démonikus, akár katonai támadásról van szó, az eredmény végső soron ugyanaz: hanyatlás, pusztulás, halál.

Még ma is ugyanezekkel a képekkel jelzik azokat a veszélyeket, amelyek valamilyen kultúrát fenyegetnek.

„Káoszról", „pusztulásról", „sötétségről" beszélnek, amelyben „a mi világunk" elpusztul. Mindezekkel a fordulatokkal valamilyen rend. kozmosz, szerves kultúra megsemmisülését jelölik, a visszamerülést valamiféle cseppfolyós, formátlan, kaotikus állapotba. Ily módon a példaszerű képek a nem vallásos ember nyelvében is tovább élnek. A profán ember magatartása is megőriz valamit a vallásos világfelfogásból, noha valószínűleg nincs mindig tudatában ennek az örökségnek.

A világ teremtésének átvállalása

Vegyük most szemügyre az ember lakásával kapcsolatos alapvető különbséget a két viselkedésmód = a hagyományos (vallásos) és a profán magatartás − között. Kellően ismert a lakás jelentősége és funkciója az ipari társadalomban. Korunk egyik híres építészének, Le Corbusier-nek megfogalmazása szerint a ház „lakógép", vagyis az ipari társadalom számtalan, sorozatban előállított gépeinek egyike. Az eszményi modern háznak mindenekelőtt „célszerűnek" kell lennie, vagyis biztosítania kell a munkát és a munkához szükséges nyugalmat. A „lakógépet" éppoly gyakran lehet cserélni, mint a kerékpárt, a frizsidert vagy az autót. Szülővárosunkat, szülőházánkat is felcserélhetjük valamely más lakóhellyel, s eközben nem kell feltétlenül más kellemetlenségekkel számolnunk, mint az éghajlatváltozás.

Nem feladatunk megírni az emberi lakás lassú deszakralizációjának történetét. Ez a folyamat az ipari társadalom következtében a világban végbement óriási átalakulás egyik része, melynek előzménye a kozmosznak a tudományos gondolkodás, különösen a csodálatos fizikai és kémiai felfedezések nyomán bekövetkezett deszakralizációja. Később tesszük majd fel a kérdést, vajon tényleg visszavonhatatlan-e a természetnek ez a szekularizációja, vajon a nem vallásos embernek nincs-e többé lehetősége arra, hogy újra rátaláljon a létezés szent dimenziójára?

* M. Eliade: Die Religionen und das Heilige, 420. o.

Láttuk, és a következőkben még világosabban látni fogjuk, hogy bizonyos hagyományos képek, az ősi magatartás nyomai mint „maradványok” még a legiparosodottabb társadalmakban is továbbélnek.

Pillanatnyilag azonban csupán a lakással kapcsolatos vallásos magatartást akarjuk eredeti formájában megmutatni és kidolgozni, egyúttal azt a világnézetet, amely ebben a magatartásban napvilágra kerül.

Letelepedni tehát valamely területen, lakóhelyet építeni az egyénnek mindig életfontosságú döntés, akárcsak a közösségnek. Ilyenkor ugyanis meg kell teremteni a világot, amiben élni akarnak, vagyis meg kell ismételni az istenek művét, a kozmogóniát. Ez azonban nem mindig megy könnyen, mert vannak tragikus, véres kozmogóniák is, és az embernek, akinek feladatául jutott utánozni az isteni tettet, ezeket is meg kell ismételnie. Az isteneknek meg kellett ölniük, fel kellett darabolniok a tengeri szörnyet, az őslényt, hogy belőle teremtsék meg a világot − az embernek tehát ugyanezt kell tennie, amikor megteremti világát, városát vagy házát. Ez magyarázza az építkezés során előforduló véres vagy szimbolikus és számtalan formát öltő „építésáldozatot”, amelyről később még beszélnünk kell.

Bármilyen szerkezetű legyen valamilyen hagyományos társadalom − vadászok és pásztorok, földművelők vagy városlakók társadalma −, a lakás mindig szent, mert a világ tükörképe, a világ pedig isteni alkotás. A lakóhelyek azonban különböző módokon tehetők kozmikussá, hiszen különböző típusú kozmogóniák léteznek. Célunk szempontjából elegendő a lakóhely (mégpedig mind az ország, mind a ház) kozmikussá való rituális átalakításának két fajtáját megkülönböztetni :

a) a lakóhely úgy válik a kozmoszhoz hasonlatossá, hogy a négy horizontot valamely középpontból vetítik. ki (ez történik falualapításkor), vagy valamilyen szimbolikus* axis mundi*t állítanak fel (családi lakóhely építésekor) ;

b) építési szertartás révén ismétlik meg azt a példaszerű isteni tettet, amelynek nyomán valamely tengeri sárkány vagy ősóriás testéből létrejön a világ. Nem kívánjuk itt megmutatni, milyen alapvető különbség választja el azt a két világnézetet, amely a lakóhely megszentelésének e két fajtájában fejeződik ki, és nem akarjuk közelebbről szemügyre venni kultúrtörténeti előfeltételeiket sem.

Csak annyit említünk meg, hogy míg az első fajtáról − valamely tér „kozmikussá tétele” horizontok kivetítése vagy *axis mundi* felállítása révén − már a legősibb kulturális szinten ismeretek maradtak fenn (vö. az ausztráliai achilpák kauwa-auwa elnevezésű karóját), addig a második fajta, úgy látszik, az ősi növénytermesztő kultúrák nyomán jelent meg. Bennünket mindenekelőtt az a tény érdekel, hogy a hajléknak valamennyi hagyományos kultúrában szakrális oldala is van, amennyiben visszatükröződik benne a világ.

Így például az Északi-sarkvidék, Észak-Amerika és Észak-Ázsia primitív népeinek lakóházában találunk egy középső oszlopot, amelyet az *axis mundi*val, vagyis a földet és eget összekapcsoló világoszloppal vagy világfával azonosítanak. Más szavakkal: a lakóhely építésmódjában a kozmikus szimbolizmust hangsúlyozzák. A ház *imago mundi*. Az eget úgy képzelik el, mint óriási sátrat, amelyet egy középső oszlop támaszt alá; a sátorkarót vagy a ház középső oszlopát a világoszlopokkal azonosítják és így is nevezik. Ez a központi karó fontos szerepet játszik a rituáléban: a lábánál áldoznak a legmagasabb égi lénynek. Ugyanez a szimbolizmus ma-

radt fenn a közép-ázsiai pásztoroknál és állattenyésztőknél, csak itt a jurta váltja fel a kúp alakú tetővel és középpillérrel ellátott lakóhelyet, és a pillér mitikus rituális funkcióját a felső nyílás, a füstlyuk veszi át. Miként a cölöpöt (azaz az *axis mundi*-t), a leágazott fát is, amelynek csúcsa kiáll a jurta felső nyílásán (és amely a kozmikus fa szimbóluma), égi létraként fogják fel; az égbe utazva a sámánok felmásznak rajta, és a felső nyíláson keresztül fel is röppennek.[*] A ház közepén lévő szent oszloppal Afrikában is találkozunk, a hamita és hamitoid pásztornépeknél.[*]

Minden lakóhely tehát az *axis mundi* mentén helyezkedik el, mert a vallásos ember csak a középpontban, vagyis az abszolút valóságban képes élni.

Kozmogónia és építésáldozat

Hasonló elképzeléssel találkozunk egy olyan magasan fejlett kultúrában is, mint az indiai, csak itt a ház és a kozmosz azonosításának másik fajtája nyilvánul meg. Mielőtt a kőművesek lerakják az első követ, a csillagász megjelöli nekik azt a pontot, amelyre az alapkövet kell elhelyezni; ez a pont a világot hordozó kígyón található. A kőművesmester kihegyez egy karót, és a megjelölt ponton veri bele a földbe, úgy, hogy a kígyó fejét jól rögzítse. Ezután a karóra egy alapkövet helyeznek. A sarokkő tehát pontosan a „világ középpontjában" található.[*] Máskülönben az alapkőletétel a kozmogónia aktusát ismétli, ugyanis mikor a karót beleverve a kígyó fejébe a fejet „rögzítik", Szóma vagy Indra ősi cselekedetét utánozzák, aki mint a Rigvéda mondja, *„a kígyót rejtekhelyén ölte meg"*, (IV, 17, 9), s akinek villáma *„levágta a kígyó fejét"* (I, 52, 10). Mint már említettük, a kígyó a káosz, a (formátlanság, a meg nem nyilvánulás szimbóluma. Megölése a teremtő aktussal, a virtuálisból és formátlanból az alakítotthoz való átmenettel azonosul. Emlékezzünk rá, hogy Marduk az őskori tengeri szörny, Tiâmat testéből alakította ki a világot. Ezt a győzelmet szimbolikusan évente megismételték, évente megújítva a kozmoszt. Ugyanígy ismétlődött meg azonban ez a példaszerű isteni győzelem mindenfajta építkezésnél is, mert minden új építkezéssel a világ teremtése reprodukálódott.

A kozmogóniának ez a második típusa sokkal összetettebb, és így csak vázlatosan tudjuk ismertetni. Mégis be kellett mutatnunk, mert ezzel a fajtával függ össze az „építésáldozat" számtalan formája. Az építésáldozat alapjában nem egyéb, mint annak az ősi áldozatnak a – gyakran szimbolikus utánzása, amelynek a világ a keletkezését köszönheti. Az egyik kultúrtípusnak a világ keletkezésére vonatkozó mítoszai a teremtést egy óriás megöléséből magyarázzák (Ymir a germán, Purusha az indiai mitológiában, P'an-ku Kínában); ennek a szerveiből jönnek létre a különböző kozmikus régiók. Más mítoszokban nemcsak maga a kozmosz jön létre valamilyen őslény feláldozása következtében és annak anyagából, hanem a kultúrnövények, az emberi fajok és a különböző társadalmi osztályok is. Ebből a kozmogóniára vonatkozó mítosztípusból ered az építésáldozat. Ismeretes, hogy ahhoz,

---

Vö. M. Eliade: Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, Paris 1951, 357. skk.

*Wilhelm Schmidt: Der heilige Mittelpfahl des Hauses, Anthropos 35-36, 1940-1941, 967. o.

**S. Stevenson: The Rites of the Twice-Born. Oxford 1920, 354. o.

hogy valamilyen építmény (ház, templom, technikai mű stb.) fennmaradjon, elevennek kell lennie, vagyis életet és lelket kell tartalmaznia. A lélek „átruházása" azonban csak véres áldozat révén érhető el. A vallástörténet, az etnológia és a folklór a véres és a szimbolikus építésáldozat számtalan formáját ismeri.*

Délkelet-Európában az ilyenfajta rítusok és hitképzetek nyomán jöttek létre a legszebb népballadák; ezek többek között azt mutatják be, hogy valamennyi építmény befejezése érdekében miként áldozzák fel az építőmester feleségét (vö. az Arta-híd balladáját Görögországban, az Arges-kolostor balladáját Romániában stb.)

Mindabból, amit eddig az emberi lakóhely vallási jelentőségéről elmondtunk, szinte természetesen adódnak további következtetések. Miként a várost és a szentélyt, akként a házat is − vagy a ház egy részét − kozmológiai rituáléval szentelik fel. Ezért minden letelepedés, falualapítás és házépítés is olyan nehéz döntést jelent, amelytől az ember egész létezése függ. Az embernek „saját" világot kell teremtenie, és annak fenntartásáért és megújításáért magára kell vállalnia a felelősséget. Nem váltogatja tehát könnyű szívvel lakóhelyét, mert nem könnyű feladnia „világát". A lakás nem tárgy. nem „lakógép", hanem maga a világmindenség, amelyet az ember önmagának épít, mikor az istenek példaszerű alkotását, a kozmogóniát utánozza. Minden új lakóhely felszentelése, felépítése bizonyos fokig az újrakezdéssel, az új élettel azonosul. És minden kezdet azt az ősi kezdetet ismétli meg, amelynek során a világmindenség valaha világra jött. Még a modern, erőteljesen deszakralizált társadalmakban is ünnepélyes keretek között költözünk be új lakásunkba, s ebben az incipit vita nova egykori ünnepélyes túláradásából is megőrződik valami.

Mivel a lakóhely *imago mundi*, ezért szimbolikusan a „világ középpontjába" helyezik. A nagyszámú, sőt végtelenül sok világközéppont nem jelent nehézséget a vallásos gondolkodásnak, itt ugyanis nem geometriai, hanem egzisztenciális és szent térről van szó, amelynek tökéletesen más a szerkezete, és végtelenül sok áttörést és transzcendens kapcsolatot tesz lehetővé. Foglalkoztunk már a különböző lakóhelytípusok felső nyílásának kozmológiai jelentőségével és rituális szerepével. Más kultúrákban ez a kozmológiai jelentőség és annak funkciója a tűzhelyet (vagyis a füstlyukat) és a tetőnek azt a részét illeti meg, amely a „szent sarok" felett található. Ha a ház valamelyik lakója már hosszabb ideje viaskodik a halállal, ezt a tetőrészt eltávolítják, sőt néha szét is rombolják. Amikor a kozmosz, a ház és a test azonosításáról fogunk beszélni, rámutatunk e „tetőtörés" mély jelentőségére. Pillanatnyilag elégedjünk meg annyival, hogy a legősibb szentélyek felfelé nyitottak voltak, vagy a tetőn volt egy nyílásuk, az úgynevezett „kúplyuk", amely a síkok áttörését és a transzcendenssel való kapcsolatot szimbolizálta.

A szakrális építkezés tehát csak azt a kozmológiai jelképrendszert vette át és fejlesztette tovább, amely már a primitív lakások szerkezetében is jelen volt. Az emberi lakóhely előzménye viszont az ideiglenes „szent hely" volt, amely az ideiglenesen megszentelt és kozmikussá tett térrel azonos (lásd az ausztráliai achilpákat). Ez azt jelenti, hogy minden, a templomhoz, a városhoz és a házhoz kapcsolódó szimbólum és rituálé végső soron a szent tér ősélményére vezethető vissza.

---

* Vö. Paul Sartori: Über das Bauopfer, in: Zeitschrift für Ethnologie 30, 1938, 1–54. o.

Templom, bazilika, katedrális

A nagy keleti civilizációkban, Mezopotámiától és Egyiptomtól Indiáig, a templom fontos újjáértékelésen megy keresztül: már nem csupán *imago mundi*, hanem egyúttal egy földöntúli minta evilági utánzata is. A zsidóság is átvette azt a régi keleti elképzelést, hogy a templom egy égi őskép tükre. Ez valószínűleg egyike azon végső értelmezéseknek, amelyeket a vallásos ember az említett ősélményeknek − a szent tér és a profán tér közötti ellentét tapasztalásának − adott. Ezért el kell kissé időznünk ennek az új vallási elképzelésnek a távlatainál.

Foglaljuk össze még egyszer: a templom azért *imago mundi*, mert a világ az istenek műve és ezért szent. A templom kozmológiai szent hely, az istenek háza, a templom újból és újból megszenteli a világot, mert azt egyszerre képviseli és átfogja. A templom újraszenteli a világ egészét. Bármily tisztátalan is a világ, a szentélyek szentsége újból és újból megtisztítja.

Ebből a kozmosz és megszentelt tükörképe, a templom közötti ontológiai különbözőségből egy további szempont adódik. A templom szentségét nem érinti az evilági romlás, mert építésének terve az istenek műve, és ezért az isteneknél, vagyis az égben található. A templomok földöntúli mintájának szellemi, sérthetetlen, égi létezése van.

Az istenek kegyéből az ember előtt látomásos formában megjelenik ez a minta, és az ember arra törekszik, hogy megvalósítsa azt a földön. Gudea babilóniai király előtt álmában megjelent Nibada istennő egy táblát mutatva fel neki, amelyre a kedvező csillagállások voltak feljegyezve, s megjelent egy isten is, aki elárulta neki a templom tervét: Szénakherib Ninivét olyan terv szerint építette meg, *„amely időtlen idők óta meg volt írva a csillagokban"*.* Ez nemcsak azt jelenti, hogy az „égi geometria" tette lehetővé az első építményeket, hanem mindenekelőtt azt; hogy az építmények égi mintákat követtek, és ezért részesültek az égi szentségben is.

Izrael népe számára Jahve az idők kezdetén teremtette meg a tabernákulum, a szent tárgyak és a templom mintáit; a mintákat elárulta kiválasztottjainak, hogy azok a földön utánozzák őket. E szavakkal fordult Mózeshez: *„És készítsenek nékem szent hajlékot, hogy ő közöttük lakozzam. Mindenestül úgy csináljatok, amint megmutattam néked a szent hajléknak formáját, és annak minden edényének hasonlatosságát."* (2, Mózes 25, 8-9.) *„Meglássad pedig, hogy csináljad arra a formára és példára, mely tenéked mutattatott e hegyen."* (Uo. 40.)

Midőn Dávid átadta fiának, Salamonnak a templom építésének tervét, a tabernákulum és valamennyi eszköz mintáit, ezt mondotta: *„Mindezek az úrnak kezétől írattattak meg."* (1, Krónika 28, 19) Az égi minta lebegett tehát szeme előtt, amelyet Jahve az idők kezdetén teremtett meg. Éppen ezt adja tudtul Salamon:

Te mondtad, hogy templomot építsek
szent hegyeden,
És oltárt lakhelyed városában,
Hasonmását a szent sátornak,
Melyet kezdettől fogva készítettél

---

*Vö. M. Eliade: Der Mythos der ewingen Wiederkehr, 18. o.

(A bölcsesség könyve 9, 8)

Az égi Jeruzsálemet Isten a paradicsommal egyidőben, tehát *in aeternum* teremtette meg. Jeruzsálem városa csak az égi minta tökéletlen utánzata volt. Magát a várost lebonthatták ugyan az emberek, mintája azonban sérthetetlen maradt, mert az időn kívül állt. *„Építményeivel nem ez a város ama jövendőbeli, amelyet kinyilatkoztattam, amely itt már előre készen áll ama idők óta, amidőn elhatároztam, hogy megteremtem az Édent, s amelyet bűnbeesése előtt megmutattam Ádámnak."* (Báruk Apokalipszise II, 4, 3-7.)

A keresztény bazilika és később a katedrális újból felélesztik és továbbfejlesztik mindezeket a jelképrendszereket.

A templomnak egyrészt az égi Jeruzsálem másának kell lennie − ez az elképzelés már az egyházatyák kora óta érvényesül −, másrészt az Édent vagy a mennyei világot is reprodukálja. A kereszténység tudatában azonban a szent építmény kozmológiai szerkezete is tovább él.

A bizánci templomban például ez világosan megnyilvánul:

> *„A templom belső négy része a négy világtájat képviseli. A templom belseje a világmindenség. Az oltár a paradicsom, amelyet keletre helyeznek el. Az oltár császári ajtaját a paradicsom kapujának is nevezik. Húsvét hetében az oltár fő ajtaja az egész istentisztelet alatt nyitva marad; e szokás értelme világosan kifejeződik a húsvéti kánonban: »Krisztus feltámadt sírjából és megnyitotta előttünk a paradicsom kapuit.« A nyugati rész ezzel szemben a sötétség, a rémület, a halál területe, az elhaltak örök lakóhelye, akik az utolsó ítéletkori feltámadásra várnak. A templomépület közepe a föld.*
>
> *Koszmász Indikopléusztész elképzelése szerint a Földnek négy sarka van, négy fal határolja, amelyeken egy kúp emelkedik. A templom belső négy része a négy világtájat szimbolizálja."*[*]

A bizánci templom a kozmosz mása, benne testesül meg és szentesül a világ.

---

[*] Hans Sedlmayr: Die Entstehung der Kathedrale, Zürich 1950, 119. o.

Végkövetkeztetések

A vallástörténész rendelkezésére álló ezernyi példából csak néhányat ragadtunk ki, ám már ezekből is kiderülhetett, hogy a vallásos ember különböző módokon; tapasztalhatja a teret. Különböző kultúrákból és időszakokból vettük ezeket a példákat, hogy legalább a vallásos térélmény legfontosabb mitológiai és rituális kifejezési lehetőségeit bemutassuk. A történelem folyamán a vallásos ember igen eltérően értékelte ezt az alapélményt. Ez azonnal világossá válik, ha az ausztráliai achilpák fogálmát a szent térről a kvakiutlok, az altajiak vagy a mezopotámiaiak megfelelő elképzeléseivel összehasonlítjuk. Magától értetődik, hogy az emberiség vallási élete a történelemben valósul meg, kifejezésformáit ennek következtében sok történelmi mozzanat és kulturális stílus szabja meg. Bennünket azonban nem annyira a vallásos tértapasztalás végtelen különbözőségei érdekelnek, mint inkább az, hogy mi a közös mindezekben a tapasztalásokban. Mert hasonlítsuk csak össze a nem vallásos ember viszonyát ahhoz a térhez, amelyben él, a vallásos embernek a szent térhez fűződő viszonyával, és azonnal felismerjük, mekkora különbség van e két viselkedésmód között.

Foglaljuk össze az eddigieket. A szent tér élménye teszi lehetővé a „világalapítást". Ahol a szentség megnyilatkozik a térben, ott tárul fel a valóságos, ott jut létezéshez a világ. A szentség betörése nemcsak szilárd pontot vetít a profán tér formátlan meghatározhatatlanságába, nemcsak „középpontot" teremt a „káoszban", hanem egyúttal áttöri a szinteket is, ezáltal kapcsolatot teremtve a kozmikus síkok (a föld és az ég) között, lehetővé téve az ontológiai átmenetet az egyik létezési módból a másikba. A profán tér homogenitásának ez a megtörése teremti meg a „középpontot", amelyből kiindulva az ember kapcsolatba léphet a világon túlival. Ez alapozza meg a „világot", mert csak a középpont teszi lehetővé a tájékozódást. A szentség térbeli megnyilatkozásának következésképpen kozmológiai súlya van: minden térbeli hierophánia és a tér minden megszentelése a kozmogóniával azonosul. Ebből adódik az első következtetés: a világ annyiban fogható fel „világnak", „kozmosznak", amennyiben mint szent világ nyilvánul meg.

Minden világ az istenek műve, mert vagy közvetlenül azok teremtették, vagy az emberek, akik rituálisan újból véghezvitték, megszentelték és ezáltal „kozmikussá" tették a teremtés példaadó aktusát. A vallásos ember csak megszentelt világban képes élni, mert csak az ilyen világnak van része a létben, és ezáltal csak ez létezik valóban.

A vallásos ember létre szomjúhozik. A lakott világát körülvevő „káosztól" való félelem és a semmitől való rémület szoros kapcsolatban áll egymással. A „világán" kívül fekvő ismeretlen, a kozmikussá nem tett, mert fel nem szentelt tér, amely csupán orientatio és szerkezet nélküli formátlan kiterjedés, ez a profán tér a vallásos ember számára az abszolút nemlétet testesíti meg. Ha ügyetlenségből odatéved, úgy érzi, megfosztották ontikus szubsztanciájától; mintha csak feloldódna a káoszban – és végül el kell pusztulnia.

Ez a sokféleképpen megnyilvánuló ontológiai szomjúság különösen egyértelműen nyilatkozik meg a vallásos embernek abban a törekvésében, hogy a valóság magvában, a világ középpontjában telepedjék le, tehát ott, ahol a kozmosz keletkezett és ahonnan a négy égtáj felé kezdett kiterjedni, ott, ahol kapcsolatban lehet az istenekkel, s ahol a legközelebb lehet hozzájuk. Mint láttuk, a világközéppont jelképrendszere nemcsak országokra, városokra, templomokra és palotákra, hanem a legszerényebb emberi lakóhelyre, a nomád vadász sátrára, a pásztorok jurtájára, a letelepedett szántóvetők házára is rányomta bélyegét. Más szavakkal kifejezve: minden vallásos ember a világ középpontjában és egyúttal az abszolút vallás forrása mellé telepszik le, egészen közel ahhoz a „nyíláshoz", amely biztosítja számára az istenekkel való kapcsolatot.

Mivel azonban a valahol való letelepedés, a tér belakása a kozmogónia megismétlésével és ezáltal az istenek művének utánzásával azonosul, a vallásos ember számára minden, őt térbelileg rögzítő egzisztenciális döntésben egyúttal egy vallásos döntés is rejlik. Mihelyt magára vállalja a felelősséget annak a világnak a „megteremtéséért", amelyben lakni kíván, nemcsak „kozmikussá teszi" a káoszt, hanem - az istenek világához hasonlítva − saját kis kozmoszát is megszenteli. A vallásos ember mély honvágyat érez az „isteni világ" után, olyan házra vágyik, amely „az istenek házára" hasonlít, miként később a templomok és a szentélyek. Ebben a vallásos honvágyban az a kívánság fejeződik hogy a kozmosz, amelyben él, olyan tiszta és szent legyen, amilyen kezdetben volt, amikor a teremtő kezéből kikerült.

A szent idő élménye teszi a vallásos ember s mára lehetővé, hogy időről időre újból megtalálja azt a kozmoszt, amilyen az *in principio*, a terem mitikus pillanatában volt.

II. A SZENT IDŐ ÉS A MÍTOSZOK

Profán időtartam és szent idő

A vallásos ember szemében a térhez hasonlóan az idő sem homogén és nem is állandó. Vannak egyfelől szent időintervallumok, az ünnepek ideje (melyek nagyrészt időszakos ünnepek), másfelől van profán idő, a szokásos időtartam, amelyben a vallási jelentőség nélküli események zajlanak. E kétfajta idő között természetesen nincs folyamatosság, ám a vallásos ember, rítusok segítségével, a szokásos időtartamból átléphet a szent időbe.

Azonnal feltűnik e két időfajta egyik lényeges különbsége. A szent idő lényegénél fogva visszafordítható; voltaképpen mitikus ősidő, amelyet újból jelenvalóvá tesznek. Minden vallási ünnep, minden liturgikus idő azt jelenti, hogy valamilyen mitikus múltban, a „kezdeti" időben lezajlott szakrális eseményt újból jelenlévővé tesznek. Az ünnepen való vallásos részvételhez hozzátanozik, hogy kilépünk abba a mitikus időbe, amely ebben az ünnepben újból jelenvalóvá válik. A szent idő ennélfogva végtelenül gyakran ismételhető. Azt lehetne mondani, hogy nem „folyik", hanem valaminő megfordíthatatlan „tartam". Ontológiai, *„par menidészi"* idő, amely mindig ugyanaz marad nem változik, és nem múlik el. Minden időszak ünneppel ugyanahhoz a szent időhöz térünk vissza, amely az elmúlt évi vagy az egy évszázad ezelőtti ünnep során nyilvánult meg. Ez az istene által teremtett és megszentelt idő akkor keletkezett, amikor az istenek éppen azokat a gesztusokat tették, amelyek a szóban forgó ünnep során ismét jelenvalóvá válnak. Más szavakkal: az ünnepben visszatalálunk a szent idő első jelentkezéséhez, ahogy az *ab origine, in illo tempore* beteljesedett. Mert az a szent idő, amelyben ez az ünnep lejátszódik, az ünnepben megtisztelt isteni gesztusok előtt még nem létezett. Midőn az istenek megteremtették azokat a valóságokat, amelyekből világunk áll; egyúttal a szent időt is megalapították, mert azt az időt, amelyben teremtés ment végbe, éppen az istenek jelenléte és tevékenysége szentelte meg.

A vallásos ember tehát kétfajta időben él, és ezek közül a fontosabbik, a szent idő paradox módon körkörös, visszafordítható, újból elnyerhető időnek mutatkozik, egyfajta mitikus, örök jelennek, amelyben az ember a rítusok közvetítésével időről időre újból részt vehet. A vallásos ember már az idővel szembeni magatartás alapján is különbözik a nem vallásostól; nem hajlandó teljesen a = modern nyelven kifejezve − „történelmi jelenben" élni; azon fáradozik, hogy egy olyan szent időben legyen része, amely bizonyos szempontból az „örökkévalósággal" azonosítható.

Nehezebb lenne néhány mondatban összefoglalni, mit jelent az idő a modern társadalmak nem vallásos embere számára. Nem kívánunk itt foglalkozni sem a modern filozófia időelméleteivel, sem a mai tudomány időfogalmaival. Nem rendszereket vagy filozófiákat, hanem egzisztenciális viselkedésmódokat kell szembe-

állítanunk egymással. A nem vallásos ember is ismeri az idő bizonyos diszkontinuitását és heterogenitását. Számára is létezik például a munka egyhangú ideje, szemben a szórakozások és élvezetek, vagyis „az ünnep idejével". Ő is különböző időritmusokban él, és eltérő intenzitású időket ismer: kedvenc muzsikáját hallgatva, szeretteit várva és látva más időritmust érzékel, mint amikor dolgozik vagy unatkozik.

Közte és a vallásos ember között azonban van egy lényeges különbség. Az utóbbi ismer „megszentelt" időtartamokat, amelyeknek semmi közük a szokásos időbeli folyamatokhoz, más a szerkezetük és más az „eredetük"; ismer egy őseredeti időt, amelyet az istenek szenteltek meg, és amely újból jelenvalóvá válik az ünnepek révén. A nem vallásos embertől idegen a liturgikus időnek ez az emberfeletti minősége. Számára tehát az időben nincs törés, és az időnek nincs „titka". Az idő az ember legmélyebb létdimenziója; az ember létezéséhez kötött, tehát kezdete és − a halálban, amely megsemmisíti a létezést − vége van. Bármilyen különbözőek legyenek is az általa megélt ritmusok, bármennyire eltérő intenzitásúnak érezze is őket, a nem vallásos ember tudja, hogy ilyenkor mindig emberi tapasztalásokról van szó, amelyekhez semmiféle isteni jelenvalóság nem kapcsolódhat.

A vallásos ember számára ezzel szemben a szent, a nem történelmi idő közbelépése a profán időtartamot időszakonként „feltartóztathatja". Ez a szent idő olyan mértékben nevezhető nem történelminek, amilyen mértékben nem tartozik a történelmi jelenhez. Miként a templom más szintet jelöl a modern város profán terében, éppúgy jelent törést a profán időtartamban a templom falai között zajló istentisztelet. Itt már nem az aktuális történelmi idő van jelen − tehát nem az az idő, amely a szomszédos utcákban élő emberek számára létezik −, hanem Krisztus történelmi létezésének ideje, az az idő, amelyet kinyilatkoztatása, kínszenvedése, halála és feltámadása szentel meg. Ám ez az egy példa még nem alkalmas rá, hogy az egész különbséget profán és szent idő között szemléletessé tegye. Mert a kereszténység, Krisztus személyének történetiségét hangsúlyozva, más vallásokhoz képest átalakította a liturgikus idő fogalmát. A keresztény liturgia olyan történelmi időben zajlik, amelyet isten fiának testet öltése szentel meg. A kereszténység előtti (különösen az ősi) vallásnak szent, időszakonként újból jelenné váló ideje mitikus, tehát őseredeti, a történeti múltban nem fellelhető idő.

Eredetidő abban az értelemben, hogy egy csapásra keletkezett, nem előzte meg semmilyen más, hiszen a mítoszban elbeszélt valóság megjelenése előtt nem is létezhetett idő. Bennünket mindenekelőtt a mitikus időnek ez az ősi felfogása érdekel. Később fog kiderülni, miben is különbözik ez a zsidó és a keresztény koncepciótól.

Templom – tempus

Vizsgálódásaink kezdetén néhány tényt szeretnénk felsorakoztatni, amelyek egy csapásra megvilágíthatják a vallásos ember viszonyát az időhöz. Kezdjük egy meglehetősen fontos megjegyzéssel: az észak-amerikai őslakók különböző nyelveiben a „világ" szót (a kozmoszt) az „év" értelmében is használják. A jokutok azt

mondják: „a világ elmúlik”, amikor azt akarják kifejezni, hogy „elmúlt egy év”. A jukiknál az „évet” a „föld” vagy a „világ” szavakkal fejezik ki. Miként a jokutok, ők is azt mondják, „a föld elmúlt”, ha elmúlt az év. A szókincsben szoros kapcsolat nyilvánul meg világ és kozmikus idő között. A kozmoszt eleven egységnek képzelik el, amely keletkezik, fejlődik, és az év utolsó napján elmúlik, hogy újévkor újraszülessék. Látni fogjuk, hogy ez az újjászületés voltaképpen születés, s hogy a kozmosz minden évben újjászületik, mert az idő minden évvel újrakezdődik.

A kozmosz és az idő közötti kapcsolat vallási eredetű. A kozmosznak azért lehet hasonló jellege, mint a kozmikus időnek (az „évnek”), mert mindkettő isteni valóság, isteni alkotás.

Egyes észak-amerikai törzseknél a kozmosz és az idő kapcsolata még a szent építmények szerkezetében is kifejeződik. Mivel a templom a világ képe, időbeli szimbolizmust is tartalmaz. Így például, mint láttuk, az algonkinok és a sziúk szent kunyhója a világmindenséget képviseli, egyúttal azonban az évet is szimbolizálja: ők az évet a négy égi irány történő folyamatnak képzelik el, melyet a szent kunyhó négy ablaka és négy ajtaja jelenít meg A dakoták ezt mondják: “az év kör a világ körül”, vagyis szent kunyhójuk körül, amely *imago mundi*.*

Indiában még egyértelműbb példával találkozunk. Láttuk már, hogy az oltáremelés a kozmogónia megismétlése. A szövegek hozzáfűzik, hogy a „tűzoltár az év”, és a következőképpen magyarázzák időszimbolizmusát: a háromszázhatvan sövénytégla az év háromszázhatvan éjszakájának felel meg, a háromszázhatvan yajuszmati-tégla pedig a háromszázhatvan napnak (Satapatha Brâhmana X, 5, 4, 10. stb.). Minden egyes oltár felépítésével tehát nemcsak a világot teremtik újjá, hanem az „évet is létrehozzák”; más szavakkal, meggyógyítják az időt, amennyiben újból megteremtik. Másfelől viszont az évet Prajapatival, a kozmikus istennel azonosítják; minden új oltárral tehát újból életre keltik Prajapatit, és ezáltal megerősítik a világ szentségét is. A tűzoltár emelésével meg kell szentelni a világot, és azt a szent időben részesíteni.

Hasonló időszimbolizmus szövi át a jeruzsálemi templom kozmológiai jelképrendszerét.

Josephus Flavius szerint (Ant. Jud. III, 7, 7) az asztalon lévő tizenkét kenyér az év tizenkét hónapját, a hetvenágú gyertyatartó pedig a dekánumot jelentette; vagyis a hét bolygó tízesekbe történő állatövi beosztását). A templom *imago mundi* volt; a világ középpontjában, Jeruzsálemben állva, nemcsak az egész kozmoszt szentelte meg, hanem a kozmikus „életet", vagyis az időt is. Hermann Usener érdeme, hogy templom és tempus között bebizonyította az etimológiai rokonságot: mindkét szót a „metszés, kereszteződés” fogalmából magyarázva.*

Későbbi vizsgálatok tovább pontosították ezt a felfedezést: *„A templom a térbeli, a tempus az időbeli kifejezést jelenti egy tér-időbeli látótérben.”*

Mindennek feltehetően az alábbi jelentősége van: az ősi kultúrák vallásos embere számára a világ minden évben megújul, minden új évben visszanyeri eredeti szentségét, vagyis olyanná válik, amelyként alkotója kezeiből kikerült. Egyértel-

Werner Müller: Die blaue Hütte, Wiesbaden 1954, 133. o.

*H. Usener: Götternamen, 2. Kiad. Bonn 1920, 191. Skk.

**Werner Müller: Kreis und Kreuz, Berlin 1938, 39; vö. továbbá 33. skk.

műen fejeződik ki ez a szimbolizmus a szentélyek szerkezetében. Mivel a templom egyszerre jelenti a voltaképpeni szent helyet és a világ képét, megszenteli az egész kozmoszt és egyúttal a kozmikus életet is. Ezt a kozmikus életet kör alakú pályán képzelték, és az évvel azonosították. Az évet zárt körnek tekintették, kezdete és vége volt, de megvolt az a sajátossága is, hogy új évként újjászülethetett. Minden új évvel "új", „tiszta" és „szent" − még nem „elhasznált" − idő jött létre.

Az idő azért született újjá; azért kezdődött újból, mert minden új évvel újból megteremtődött a világ. Az előző fejezetben láttuk, milyen nagy a jelentősége a kozmogóniai mítosznak, mindenfajta alkotás és építés mintájának. Ehhez most hozzáfűzhetjük a következőt: a kozmogónia tartalmazza az idő teremtését is. Sőt: miként a kozmogónia minden „alkotás" őstípusa, úgy a kozmikus idő, amely a kozmogóniából ered, minden más idő mintaképe. Még világosabban: az ősi kultúrák vallásos embere számára minden alkotás; minden létezés időben kezdődik: mielőtt egy dolog létezne, saját ideje sem létezhet. A kozmosz keletkezése előtt nem volt semmiféle kozmikus idő. Mielőtt megteremtődött volna ez vagy az a növényfajta, nem állhatott fenn az az idő sem, amely most lehetővé teszi növekedését, beérését és elpusztulását. Ez az oka annak, hogy minden alkotást az idők kezdetén, *in principio* képzelnek el. Az idő a létező valamely új kategóriájának első megjelenésével együtt keletkezik. Ezért játszik oly nagy szerepet a mítosz; az nyilvánul meg benne, hogy milyen módon válik létezővé valamilyen realitás.

A kozmogónia évenkénti megismétlése

A kozmogóniai mítosz a kozmosz teremtését beszéli el. Babilonban az akîtu-szertartás során (az óév utolsó és az új év első napjaiban) „a teremtés költeményét", az *Enuma elis*et szavalták el ünnepélyesen. A rituális szavalásban jelenítették meg a maguk számára Marduk és a tengeri szörny, Tiâmat óseredeti harcát és az isten győzelmét, aki véget vetett a káosznak. Marduk Tiâmat feldarabolt testéből alakította ki a kozmoszt, és Kingu démonnak, Tiâmat fő szövetségesének véréből teremtette meg az embert. Hogy ez a teremtésre emlékeztető ünnep valóban a kozmogóniai aktus újramegjelenítése volt, az a rítusokból és a szertartás alatt használt formulákból teljes bizonyossággal kiderül.

A Tiâmat és Marduk közötti harcot játékosok két csoportjának harcával ábrázolták. Ez a szertartás megtalálható a hettitáknál − itt szintén az újévi színjáték keretei között −, az egyiptomiaknál és a Rassamrában is. A játékosok két csoportja közötti harcban a káoszból a kozmoszba való átmenet ismétlődött meg, benne jelenítették meg a kozmogóniát. A mitikus esemény újból jelenvalóvá vált. *„Csak diadalmaskodjon továbbra is Tiâmat felett, és rövidítse meg napjait!"* – kiáltott fel a pap. A harc, a győzelem és a teremtés abban a pillanatban, ott és akkor történt meg.

Mint a kozmogónia újbóli megjelenítése, az új, az időnek a kezdetektől való megismétlését jelen tehát az ősi, a „tiszta" idő visszaállítását, amilyen az a teremtés pillanatában volt. Ezért folyamodnak újévkor „megtisztulási" rítusokhoz, a bűnök a démonok vagy a bűnbak elűzéséhez. Itt ugyanis nemcsak arról van szó, hogy elmúlik bizonyos időtartam, és megkezdődik egy új időszakasz (miként ezt,

mondjuk, a modern ember elképzeli), hanem egyúttal megsemmisül az elmúlt év, az elmúlt idő is. A rituális megtisztulások értelme ezért az egyén és az egész közösség bűneinek és hibáinak elégetése, eltörlése – és nem pusztán „megtisztulásról" van benne szó.

A perzsa újév, a *Naurôz*, annak a napnak az emlékét ünnepli, amelyen a világot és az embert megteremtették. *Naurôz* napján a „teremtés megújulása" következik be, ahogy Albiruni arab történész ezt kifejezi. A király felkiált: *„Új év új hónapjának új napja ez! Amit az idő elhasznált, azt meg kell újítani."* Az idő elhasználta az embert (az emberi létet), a társadalmat, a kozmoszt. Ez a romboló idő a profán idő, a tulajdonképpeni időtartam; meg kell szüntetni, hogy ezáltal újra helyreálljon az a mitikus pillanat, amelyben a világ – egy „tiszta", „erős" és „szent" idő hullámverései közepette – keletkezett. Az elmúlt profán idő megsemmisítéséhez rítusokat vettek igénybe, amelyek egyfajta „világ végét" jelentettek. A kialvó tűz, az eltávozott lelkek visszatérése, a társadalmi osztályok összekeveredése (hasonlóan, mint a szaturnáliákon), erotikus szabadság; orgiák – mindez a kozmosznak a káoszba való visszatérését szimbolizálta. Az év utolsó napján a világmindenség az ősvízben oldódott fel. Tiâmat, a tengeri szörny, a sötétségnek, a formátlanságnak és a még nem megnyilvánultnak a szimbóluma újból feléledt és veszélyessé vált. A világ, amely egész éven át létezett, valóban eltűnt. Mivel Tiâmat újból jelen volt, megsemmisült a kozmosz, és Marduknak még egyszer meg kellett teremtenie, miután újból legyőzte Tiâmatot.*

A világ egy kaotikus létformába történő eme periodikus visszatérésének a következő jelentősége van: az év minden „bűné"-t, mindazt, amit az idő bepiszkított és elhasznált, a szó fizikai értelmében semmisítették meg. Mivel az ember szimbolikus módon részt vett a világ megsemmisítésében és újrateremtésében, ő is újrateremtődött, újjászületett, új létezése kezdődött. Minden újév alkalmával szabadabbnak és tisztábbnak érezte magát, mert megszabadult hibái terhétől. Újból a teremtés mesebeli idejében, egy szent és „erős" időben érezte magát: szent volt ez az idő, mert az istenek jelenléte alakította át, és „erős" volt, mert a leghatalmasabb teremtmény, a világmindenség különleges ideje volt. Az ember szimbolikusan kozmogónia kortársává vált, és részt vett a világ teremtésében. Sőt az ókori Közel-Keleten még aktív részt is vállalt ebben a teremtésben. (Lásd a két ellenséges csoportot, amelyek az istent és a tengeri szörnyet személyesítik meg.)

Könnyű megérteni, hogy e csodálatos időre való emlékezés miért nyűgözte le a vallásos embert, és miért próbált időről időre visszatérni hozzá: az istenek legnagyobb hatalma *in illo tempore* mutatkozott meg. A kozmogónia, az isteni legmagasabb rendű megnyilatkozása, az erő, gazdagság és teremtő készség legerőteljesebb kifejeződése. A vallásos ember a valóságra szomjazik. Minden elérhető eszközzel arra törekszik, hogy helyet szorítson magának az őseredeti valóság forrásánál, vagyis visszatérjen abba az időbe, amikor a világ a kialakulás állapotában volt.

* Az újévi rítusokról vö. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, 83. skk.

Megújulás az őseredeti időbe való visszatérés révén

Mindez sokirányú fejtegetéseket igényelne, e pillanatban azonban mindenekelőtt két pontra irányítjuk figyelmüket:

> *1. A kozmogónia évenkénti megismétlődésével megújult az idő, vagyis mint szent idő újrakezdődött, mert egybeesett a világ kezdetének* illud tempus*ával.*
> *2. Amikor az ember rituálisan részesévé vált a világ „végének" és „újrateremtésének", az illud tempus kortársává vált; újjászületett, s létezését olyan hiánytalan életerő-tartalékkal kezdte el, mint születése pillanatában.*

Fontos tények ezek; feltárják számunkra az idővel kapcsolatos vallási viselkedés titkát. A szent és erős idő az eredet ideje, az a csodálatra méltó pillanat, amelyben valamilyen valóság megteremtődött és első esetben nyilvánult meg teljesen; ezért az ember azon fáradozik, hogy újból és újból belépjen ebbe az őseredeti időbe. Minden szent naptár alapja annak az időnek a rituális újramegjelenítése, amelyben valamilyen valóság első ízben nyilvánult meg. Az ünnepen nem valamely mitikus (és ezáltal vallásos) esemény emlékét ülik meg, hanem az eseményt újból megjelenítik.

A kitüntetett eredetidő a kozmogónia ideje, az a pillanat, amikor minden valóságok legnagyobbika, a világ keletkezett. Ezért, mint az előző fejezetben láttuk, a kozmogónia példaadó mintája mindenfajta „alkotásnak", „készítésnek". Ugyanezen okból a kozmogóniai idő minden szent idő mintaképe is, mert az az idő, amelyben az istenek megnyilvánultak és valamit teremtettek, szent; a legtökéletesebb isteni megnyilvánulás és a leghatalmasabb alkotás viszont a világ teremtése.

A vallásos ember nemcsak akkor jeleníti meg a kozmogóniát, amikor valamit „teremt („világát" − a lakott területet −, egy várost, egy házat), hanem akkor is, ha egy új uralkodónak szerencsés kormányzást kell biztosítania, ha mentenie kell a veszélyeztetett termést, ha háborút kell folytatnia, ha tengeri utazásra kell vállalkoznia stb. Különösen fontos szerepet játszik a világteremtés mítoszának rituális recitálása gyógyítások során is, mert ez esetben is az emberi lét megújítására törekszenek. A Fidzsi-szigeteken az uralkodó beiktatási szertartását „a világ teremtésének" nevezik; ugyanezt a szertartást ismétlik meg a veszélyeztetett termést megmentendő is. A világteremtés mítoszát rituálisan talán sehol sem alkalmazzák oly sokoldalúan, mint Polinéziában. A szavak, amelyeket Io isten *in illo tempore* mondott ki, hogy megteremtse a világot, rituális formulákká váltak, és az emberek számtalan alkalommal ismételgetik őket: amikor meddő anyát akarnak termékennyé tenni, a test és a lélek betegségeit akarják meggyógyítani, amikor háborút készítenek elő, de halálesetben is, vagy amikor a költői inspirációt kívánják ösztönözni.[*]

---

[*] Vö. az irodalmi utalásokkal in: Eliade: Der Mythos der ewigen Wiederkehr, 117. skk.; uő.: Die Religionen und das Heilige, 463. akk.

A polinéziaiak számára tehát a kozmogóniai mítosz mindenfajta „alkotás” ősi mintája, függetlenül attól, hogy az biológiai, pszichológiai vagy szellemi síkon játszódik le. Mivel azonban a kozmogóniai mítosz rituális recitálása az említett őseredeti esemény újramegjelenítésével azonos, ebből az következik, hogy azt, akinek érdekében recitálnak, mágikus módon „abba az időbe”, a „világ kezdetébe” vetítik. Az eredet idejéhez térnek tehát vissza, és a visszatérés terápiás célja a létezés újbóli elkezdése: szimbolikus újjászületés. E gyógyító rituálé valószínűleg a következő elképzelésen alapul: az élet nem „javítható” meg. A kozmogónia szimbolikus megismétlésével kell újrateremteni, mert a kozmogónia mindenfajta teremtés mintája.

Hogy jobban megérthessük, milyen megújító funkciót lát el ez a visszatérés az eredet idejébe, kissé közelebbről kívánunk foglalkozni az egyik ősgyógyító eljárással. Válasszuk példának a nakhik terápiáját; ez egy Délkelet-Kínában (Jünnan tartomány) élő tibeti, birmai nép. A gyógyító rituálé során ünnepélyesen recitálják a világteremtés mítoszát és más mítoszokat, amelyek arról szólnak, hogy a betegségek eredete a kígyók haragjában keresendő, továbbá az első sámánok megjelenéséről, akik az emberekhez eljuttatták a szükséges gyógyszereket.

Szinte valamennyi rítus a kezdetet idézi fel, azt a mitikus időt, amikor a világ még nem állt fenn: *„Kezdetben, abban az időben, midőn az ég, a nap, a hold, a csillagok, a bolygók és a föld még nem léteztek, amikor még semmi sem keletkezett”* stb. Ezt követi a kozmogónia, majd a kígyók megjelenése: *„Abban az időben, amikor az ég, a nap, a hold stb. keletkezett, amikor kiterjeszkedett a föld, amikor létrejöttek a hegyek, a völgyek, a fák és sziklák... akkor keletkeztek a nagák és a sárkányok”* stb. Ezután az e gyógyító születését és a gyógyszerek megjelenését mesélik el. Eközben így szólnak: *„El kell mesélni a gyógyító eszközök eredetét, mert különben nem lehetne beszélni róluk.”*[*]

E mágikus gyógyító énekekben fontos kiemelni, hogy a gyógyító eszközök eredetével foglalkozó mítosz mindig beleszövődik a kozmogóniai mítoszba. Ismeretes, hogy a természeti népeknél valamely orvosság csak akkor gyógyít hatásosan, ha a beteg ember előtt rituális módon emlékeztetnek eredetére. Nagyszámú közel-keleti és európai varázsmondásban szerepel a betegségnek vagy az azt felidéző démonnak a története. Ezáltal azt a mitikus időt idézik fel, amelyben valamely istenségnek vagy szentnek sikerült térdre kényszerítenie a bajt.

Az eredetmítosz viszont valószínűleg a kozmogóniai mítosz tükörképe, mert ez utóbbi egyben mindenfajta „eredet” példaképe. Ezért néha még terápikus ráolvasások során is előfordul, hogy a kozmogóniai mítosz megelőzi az eredetmítoszt, sőt összeolvad vele. Így például egy fogfájás elleni asszír ráolvasás arra emlékeztet, hogy *„miután Anu isten megcsinálta az eget, az egek elkészítették a földeket, a földek a folyókat, a folyók a csatornákat, a csatornák a tavakat és a tavak a férget”*. A féreg „könnyekre fakadva” fordul Samas és Ea istenségekhez, s arra kéri őket, hogy adjanak neki valamit enni, „rombolni”. Az istenek gyümölcsöket kínálnak neki, a féreg azonban emberi fogakat kíván tőlük. *„Mivel így beszéltél, ó féreg, roppantson szét téged Ea hatalmas kezével!”*[*] Itt tehát először a világ teremtésével, másodszor a féreg és a betegség születésével és harmadszor a példaszerű ősgyógyítással (Ea meg-

---

J. F. Rock: The Na-khi Nâga Cult and Related Ceremonies, Róma 1952, I. köt. 279. skk.

[*] Campbell Thomson: Assyrian Medical Texts, London 1923, 59. o. Vö. továbbá Eliade: Kosmogonische Mythen und magische Heilungen, in: Paideuma, 1956.

semmisíti a férget) találkozunk. A ráolvasás gyógyító hatása abban rejlik, hogy az, rituálisan előadva az „eredet” mitikus idejét, a világ, a fogfájás és a fogfájás meggyógyításának eredetét jeleníti meg.

Az ünnep és az ünnepek szerkezete

Valamely valóság eredetijének, tehát a valóság első jelentkezése által alapított időnek példaszerű érvénye és funkciója van; ezért törekszik rá az ember, hogy azt a megfelelő rítusok segítségével időről időre újra megjelenítse. Mivel azonban e valóság „első megnyilvánulása” egybeesik azzal, hogy isteni vagy félisteni lények megteremtik ezt a valóságot, ezért ahhoz, hogy újból ráleljenek az eredet idejére, meg kell ismételni az istenek aktusát. Az istenek által *in illo tempore* végzett teremtő tettek periodikus megjelenítése alkotja a szent naptárt, az ünnepek összességét. Az ünnep mindig az eredet idejében játszódik, és éppen az eredet-időnek ez az újbóli fellelése okozza, hogy az ember másként viselkedik az ünnepek alatt, mint azok előtt vagy azok után. Mert még ha az ünnep idejében gyakran ugyanazokat a cselekedeteket végzi is, mint a nem ünnepi időszakaszokban, a vallásos ember hisz benne, hogy ilyenkor más időben él, és valóban újra fellelte „ama mitikus időt.”

Évenként megismétlődő totemszertartásuk − az intichiuma − során az ausztráliai arunta törzs azt az utat követi, amelyet a klán isteni őse a mitikus időben (*altcheringa*, szó szerint „álomidő”) jelölt ki. Elidőznek mindazon számtalan helyen, amelyen ősük is elidőzött, és megismétlik „az időbeli” tetteit. Az egész szertartás alatt koplalnak, nem viselnek fegyvereket, és tartózkodnak feleségük vagy más klánok tagjainak megérintésétől. Teljesen alámerülnek „az álomidőbe”.*

A polinéziai szigeten, Tikópián tartott évenkénti ünnepek felidézik az „istenek művét”, vagyis azokat az isteni cselekedeteket, amelyek a mitikus időben a mai alakjában ismert világot megteremtették.* Az ünnepi időre, amelyben a szertartások során élnek, meghatározott tilalmakat (tabuk) vezetnek be. Nincs zaj, nincsenek játékok, nincsenek táncok. Egy fadarab rituális kettéhasítása jelzi az átmenetet a profánból a szent időbe. A sokféle szertartás, amelyekből a periodikus ünnepek állnak, és amelyek, még egyszer hangsúlyozzuk, nem egyebek, mint az istenek példaszerű cselekedeteinek megismétlései, látszólag miben sem különbözik a normális tevékenységektől: csónakok rituális kijavítása, élelem, növények (jam, taro stb.) rituális elültetése, szentélyek létesítése. Valójában azonban mindezek a szertartásos munkák nagyon is különböznek a szokásos időben végzett megfelelő tevékenységektől, mert csak bizonyos tárgyakkal kapcsolatban - melyek bizonyos fokig a megfelelő tárgyosztály őstípusai - végzik őket, és a szentségtől átitatott légkörben folynak. A bennszülöttek tudatosan a legapróbb részletekig felidézik azokat a példaszerű cselekedeteket, melyeket az istenek *in illo tempore* hajtottak végre.

A vallásos ember tehát bizonyos napokon az istenek kortársává válik, mert azt az őseredeti időt eleveníti fel, amelyben az isteni művek születtek. A primitív kul-

F. J. Gillen: The Native Tribes of Central Australia, 2. Kiad., London 1938, 1970. Skk.

*Vö. Raymond Firth: The Work of the Gods in Tikopia, I. London 1940.

túrákban emberfeletti mintája van mindennek, amit az ember tesz; cselekedeteiben tehát az ünnep idején kívül is az istenek és a mitikus ősök példaszerű műveit utánozza. Ez az utazás azonban mindig pontatlan lehet. A minta „ torzulhat, sőt feledésbe is merülhet”. Az isteni tettek periodikus megjelenítése, vagyis a vallási „népek, újból ráébresztik az embereket a minták szentségére”.

Egy csónak rituális vízre bocsátása, a jam rituális elültetése már semmiben sem hasonlít a szakrális időkön kívül végzett megfelelő munkákra. „Pontosabbak”, közelebb kerülnek az isteni példaképhez, rituálisak, vagyis szándékuk szerint vallási jellegűek. A szertartás során nem azért javítják meg a csónakot, mert az javításra szorul; hanem mert *in illo tempore* az istenek megmutatták az embereknek, hogyan kell megjavítani egy csónakot. Már nem empirikus eljárásról, hanem vallási aktusról, *imitatio dei*ről van szó. A megjavítás tárgya nem egyike annak a sok tárgynak, amelyek mindennapi funkciójukban a „csónak”-hoz hasonlatosak, hanem mitikus őstípus, az a csónak, amellyel az istenek *in illo tempore* foglalkoztak. Ezért a csónakok rituális javításának ideje az őseredeti idő része; ugyanaz az idő, amelyben az istenek tevékenykedtek.

Természetesen nem vezethető vissza minden időszaki ünnep erre a példára. Bennünket azonban itt nem az ünnepek alakjai érdekelnek, hanem a szent időnek az ünnepekben megjelenő szerkezete. A szent időről viszont elmondható, hogy az mindig ugyanaz, „örökkévalóságok sora” (Hubert és Mauss). Mert bármilyen bonyolult is valamilyen vallási ünnep tartalma, benne mindig valamilyen eredetileg lejátszódott és újból jelenvalóvá tett szent eseményről van szó. Az ünnep résztvevői a mitikus esemény kortársaivá válnak.

Másként kifejezve: kilépnek történelmi idejükből, tehát abból az időből, amely a profán, személyes és személyek közötti események összességét veszi körül, és visszatalálnak abba az őseredeti időbe, amely „nem folyik”, mert nem része a profán idő-, tartamnak, s lényege a végtelenül gyakran elérhető örök jelen.

A vallásos ember igényli, hogy időről időre alámerüljön ebbe a szent és megsemmisíthetetlen időbe. A másik, a szokásos idő, a profán időtartam, amelyben minden emberi létezés zajlik, az ő számára csak a szent idő által válik lehetővé. Csak a mitikus esemény örök jelene teszi lehetővé a történelmi események profán időtartamát. Például; csak az *in illo tempore* történt isteni hierogámia tette lehetővé az emberek szexuális egyesülését. Az istennek az istennővel való egyesülése időn kívüli pillanatban, örök jelenben történik; az emberek egyesülései, amennyiben nem rituális egyesülések, a profán időben történnek. A szent, mitikus idő az egzisztenciális, történelmi időt is megalapozza, mert annak mintája. Létezését valamilyen isteni vagy félisteni lénynek köszönheti minden. A valóságnak és magának az életnek az „eredete” is vallási. A jamot azért lehet „szokásosan” elültetni és felhasználni, mert időről időre rituálisan is elültetik és felhasználják. Ez a rítus pedig az végezhető el, mert az istenek *in illo tempore* kinyilvánították, amikor megteremtették az embert és a jamot, s megmutatták az embernek, miként kell elültetni és kiaknázni ezeket az élelemnövények.

Az ünnepben az ember számára teljes gazdagságában tárul fel az élet szent dimenziója; az ünnepben az emberi létezés szentségét mint isteni alkotást éli meg. A másik időben az a veszély fenyeget, hogy a fő dolog feledésbe megy: az, hogy a létezés nem annak az „ajándéka”, amit a modern emberek „természetnek” nevez-

nek, hanem ama másik, isteni vagy félisteni lénynek az alkotása. Az ünnep során azonban az ember újra rálel a létezés szakrális dimenziójára, és újból rájön, hogy miként teremtették meg az istenek vagy a mitikus ősök az embert, és miként tanították meg a társas viselkedésre és a gyakorlati munkára.

Ez az időszakonkénti kilépés a „történelmi időkből" és főleg a vallásos ember egész létezését érintő következményei bizonyos szempontból a történelemről való lemondásnak és ezáltal az alkotó szabadság visszautasításának látszhatnak. Hiszen az *illud tempus*ba való örökös visszatérésről, a történelmivel semmi közösséget nem mutató mitikus múltba való alámerülésről van szó. Ebből arra következtethetnénk, hogy az istenek által eredendően kinyilvánított példaszerű cselekedetek örökös ismételgetése ellensége minden emberi haladásnak, és szétrombol minden alkotó spontaneitást. Részben bizonyosan igaz ez a következtetés. De csak részben, mert a vallásos ember, még a „legprimitívebb" sem utasítja el alapvetően a „haladást"; elfogadja, de isteni eredetet és dimenziót kölcsönöz neki. Mindazt, ami modern szempontból – társadalmi, kulturális vagy technikai haladásnak „látszik", a primitív társadalmak hosszú történelmük során mindmegannyi új isteni kinyilatkoztatásként fogadták el. Pillanatnyilag azonban hagyjuk figyelmen kívül a problémának ezt az oldalát.

Számunkra elsősorban az a fontos, hogy megértsük isteni tettek ilyenfajta megismétlésének vallási jelentőségét. Az igény, hogy állandóan megismételje ugyanazokat a példaszerű cselekedeteket, egészen nyilvánvalóan a vallásos embernek abból a vágyából és törekvéséből fakad, hogy a lehető legközelebb éljen isteneihez.

Időről időre az istenek kortársává válni

Az előző fejezetben bemutattuk, hogy a város, a templom és a ház kozmológiai jelképrendszere milyen szorosan kapcsolódik a „világ közepére" vonatkozó elképzeléshez. A középpontnak ez a szimbolizmusa feltehetően az alábbi vallásos élményen alapul: az ember olyan térben szeretne letelepedni, amely „felfelé nyitva van", vagyis kapcsolatban áll az isteni világgal.

Az istenekhez való közeledésnek ugyanez a vágya nyilvánul meg, ha a vallási ünnepeket és azok jelentőségét elemezzük. Visszatalálni az eredet szent idejéhez annyit jelent, hogy az istenek kortársaivá váljunk, tehát jelenlétükben éljünk, még ha ez a jelenlét „titokzatos" is, mert nem mindig látható. A szent tér és a szent idő tapasztalásában feltáruló szándék azt a vágyat mutatja, hogy az ember visszatérjen egyfajta kiinduló helyzetbe, tehát egy olyan időbe, amelyben az istenek és mitikus ősök jelen voltak, megteremtették és elrendezték a világot, és kinyilvánították az embereknek a kultúra alapjait. Ez az „őseredeti helyzet" nem a történelem rendjébe tartozik, nem része a kronológiának; mitikus „korábbról", az „eredet" idejéről van szó, arról, ami „kezdetben" *in principio* történt. „A kezdetben" azonban azt jelenti, hogy akkor, midőn az istenek és a félistenek a földön tevékenykedtek. Az „eredetek" utáni honvágy tehát vallásos honvágy. Az ember az istenek tevékeny jelenlétébe vágyik vissza, friss, tiszta és „erős" világban szeretne élni, egy olyan világban, amely épp olyan; ahogy a teremtő kezéből kikerült. Az idő kezde-

téhez való periodikus visszatérés nagyrészt a kezdet tökéletessége utáni honvágyból magyarázható. Keresztény terminológiával azt mondhatnánk, hogy „a paradicsom utáni honvágyról van szó”, noha primitív kultúrszinten a vallási és ideológiai összefüggés egészen más jellegű, mint a zsidó-keresztény világban.

Mégis, a mitikus idő, amelynek újra felelevenítéséért az ember fáradozik, az isteni jelenvalóságtól megszentelt idő; ennélfogva az isten jelenlétében és egy tökéletes (mert az imént született) világban való élet utáni vágy egybevethető a paradicsomi helyzet utáni honvággyal.

A vallásos embernek ez az időről időre történő visszatérés utáni vágya, az a fáradozása, hogy egyfajta mitikus kezdeti helyzetbe helyezze önmagát vissza, mint már említettük, a modern ember szemében elviselhetetlennek és megalázónak látszhat. Az ilyen honvágy elkerülhetetlenül korlátozott számú cselekedet- és viselkedésmód állandó ismételgetéséhez vezet. Bizonyos szempontból még azt is mondhatjuk, hogy - mindenekelőtt a primitív társadalmakban – a vallásos ember fő jellegzetessége, hogy az örök visszatérés bénítóan hat rá. A modern pszichológus kísértést érezne arra, hogy egy ilyen magatartásból a kockázattól való félelemre, az igazi, történelmi létezés felelősségének elutasítására és egy olyan állapot utáni honvágyra következtessen, amelyet éppen azért éreznek „paradicsominak”, mert még kialakulatlan.

A probléma túl összetett ahhoz, hogy itt boncolgathatnánk. Túl is mutat témánkon, mert végső soron a modern és a premodern ember közötti ellentét kérdését veti fel. Annyit azonban mégis el kívánunk mondani, hogy tévedés lenne azt hinni, hogy a primitív társadalmak vallásos embere elutasítja az igazi létezés felelősségét. Ellenkezőleg, mint láttuk és még látni fogjuk, bátran vállalja a súlyos felelősséget például azért, hogy részt vesz a világ teremtésében, saját világa létrehozásában a növények és állatok életének biztosításában stb.

Ez azonban a felelősségvállalásnak más fajtája mint amit mi, modern emberek valódinak és érvényesnek tartunk: kozmikus síkon történő felelősségvállalás, amely igencsak különbözik a modern kultúrák morális, társadalmi és történelmi felelősségvállalásától. A profán létezésen belül a ember csak az önmaga és a társadalom előtt való felelősséget ismeri. Az ő szemében a világmindenség nem valóságos kozmosz, nem eleven, tagolt egység, hanem egyszerűen a földünkön fellelhet anyagkészletek és természeti energiák összessége, és fő gondja az, hogy ügyetlenségből ne merít; ki ezeket az energiaforrásokat. A primitív ember ezzel szemben mindig kozmikus összefüggésben: helyezkedik. Az ő személyes tapasztalásából sem hiányzik a valódiság és a mélység, de számunkra szokatlan nyelven beszél, és ezért a modern ember szemében a valóditól eltérőnek és gyerekesnek látszik.

Voltaképpeni témánkhoz visszatérve: nincs jogunk az eredet szent idejéhez való időszakonkénti visszatérést úgy értelmezni, mint a valóságos világ visszautasítását, és mint menekülést az álomba és képzeletbelibe. Ellenkezőleg, mintha ebben is s az ontológiai megszállottság mutatkozna meg, amelyet általában a primitív és ősi társadalmak ember egyik lényeges jellegzetességének tekinthetünk.

Az eredet idejébe való visszatérés kívánsága azt a kívánságot is jelenti, hogy újból felleljék isten jelenlétét, s azt a vágyat is, hogy visszalépjenek abba az erős, friss és tiszta világba, amely az idők kezdetén létezett. Egyszerre szomjúhozás a szentre, és honvágy a lét után.

Egzisztenciális síkon ez annak bizonyosságában nyilvánul meg, hogy az ember újból és újból a lehető legtöbb „eséllyel” kezdheti újra az életet. Ebben nemcsak a létezés optimista szemlélete, hanem a lét korlátlan igenlése is rejlik. A vallásos ember egész magatartásával azt hirdeti, hogy semmi másban nem hisz, mint a létben, és a létben való részvétel számára azt az őskinyilatkoztatást nyújtja, amelynek ő az őrizője. Az őskinyilatkoztatások összességét viszont mítoszai tartalmazzák.

A mítosz, mint példaadó minta

A mítosz szent történetet beszél el mint őseredeti eseményt, amely az idők kezdetén, *ab initio* zajlott le. Szent történetet elbeszélni azonban valamilyen misztérium felfedésével egyenértékű, mert a mítoszban szereplő személyek nem emberi lények: istenek vagy kultúrateremtő hősök, és tetteik ezért misztériumok, amelyeket az ember nem lenne képes tapasztalni, ha nem tárulnának fel előtte. A mítosz tehát arról szóló történet, ami *in illo tempore* következett be, beszámoló arról, hogy mit tettek az istenek és a hősök az idők kezdetén. Mítoszt „elmondani” azt jelenti, hogy tudtul adjuk, mi történt eredetileg. Mihelyt a mítoszt egyszer már „elbeszélték”, vagyis feltárult, támadhatatlan igazsággá válik: abszolút igazságot alapoz meg. *„Azért van így, mert elmondták, hogy így van”* − magyarázzák a netsilik-eszkimók, hogy megindokolják szent történeteik és vallási hagyományaik érvényességét. A mítosz valamilyen új kozmikus „helyzet” vagy őseredeti esemény jelentkezését adja tudtul. Tehát mindig valamilyen „teremtésről” szóló beszámoló. Elbeszéli, miként vittek véghez valamit, miként kezdett ez létezni; csak a valóságról beszél, ami valóban végbement, és teljesen megnyilvánult.

Természetesen szent valóságokról van szó, mert a szent a tulajdonképpeni valóságos. Ami a profán szférájához tartozik, annak nincs része a létben, mert a profánt ontológiailag nem alapozza meg semmiféle mítosz, és nincs példaadó mintája. Így például, mint látni fogjuk, a szántás-vetés az istenek, vagy a kultúrateremtő hősök által kinyilvánított rítus és ezáltal egyszerre valóságos és jelentékeny tett. Vessük ezt össze a szántással-vetéssel egy deszakralizált társadalomban, ahol a profán, kizárólag a nyereség által igazolt tevékenységnek vált részévé: a földet azért művelik, azért szántják fel, hogy kiaknázzák, nyereségre és táplálékra tegyenek szert belőle. Vallási szimbólumrendszerétől megfosztva a mezei munka „áttekinthetetlenné” és idegőrlővé válik. Már nem tárul fel benne semmifajta jelentőség, nem teszi lehetővé a „nyitást” az egyetemes, a szellem világa felé. Az istenek és a kultúrateremtő hősök sohasem nyilvánítottak ki profán cselekedetet. Mindaz, amit az istenek és az ősök tettek, tehát minden, amit a mítoszok teremtő tevékenységükről elbeszélnek, a szent szférájába tartozik, és ezért része is van a létben. Ezzel szemben mindaz, amit az emberek saját kezdeményezésükre, mitikus minta nélkül tesznek, a profán szférájába tartozik, ennélfogva hiú és illuzórikus, végső soron pedig irreális cselekedet. Minél vallásosabb az ember, viselkedésmódjaiban és cselekedeteiben annál több mintát követhet.

Másként kifejezve, minél vallásosabb, annál jobban illeszkedik a valóságoshoz, és annál kevésbé fenyegeti a veszély, hogy nem példaszerű, „szubjektív", egyszóval helytelen cselekvésbe vesszék.

A mítosznak ez az oldala különösen fontos. Mivel a mítosz az istenek teremtő tevékenységéről számol be, és művük szentségét tárja fel, ezért azt nyilatkoztatja ki, ami abszolút szent. Más szavakkal, a mítosz azt írja le, milyen különféle, néha drámai módokon tör be a szentség a világba. Sok primitív népnél a mítoszok épp emiatt nem beszélhetők el tetszés szerinti időben, hanem csak a rítusokban különösen gazdag időszakokban (ősz és tél), vagy a vallásos ceremóniák idején, tehát a szent idő tartama alatt. A szentségnek a mítoszban elbeszélt betörése a világba az, ami valóban megalapozza a világot. Minden mítosz azt beszéli e miként keletkezett valamely valóság, legyen az teljes valóság, a kozmosz, vagy annak egy része: sziget, növényfajta, emberi berendezkedés. Mikor elbeszélik, miként keletkeztek a dolgok, meg magyarázzák őket, és közvetve arra a másik kérdésre is válaszolnak, hogy miért keletkeztek. A miként mindig tartalmazza a miértet is, mégpedig azon egyszerű okból, mert annak elbeszélésével, hogy miként keletkezett valamely dolog, a szentségnek a világba való betörését és ezáltal minden valóságosan létező végső okát nyilatkoztatják ki.

Mivel minden teremtés isteni mű, következésképpen a szentség betörése, ezért egyúttal a teremtő erő betörését is jelenti a világba. Minden teremtés valamiféle gazdagságból tör elő.

Az istenek a túláradó hatalomból, az energia túlcsordulásából teremtenek. A teremtés az ontológiai szubsztancia fölöslegéből ered. Emiatt a mítosz, amely ezt szent ontophaniát, a létgazdagság e győzedelmes megnyilatkozását beszéli el, minden emberi tevékenység példaszerű mintájává válik. Mert csak benne nyilatkozik meg a valóságos, a túlcsorduló és a tevékeny. *„Azt kell tennünk, amit az istenek kezdetben tettek."* (Satapatha Brâhmana VII, 2, 1, 4.) *„Így, tették ezt az istenek és így teszik az emberek"*, teszi hozzá Taitiringa Brâhmana (I, 5, 9, 4.). A mítosz főfunkciója, hogy megadja minden rítus és minden lényeges emberi ténykedés (táplálkozás, szexualitás, munka, nevelés) példaadó modelljét. Az ember, mint felelősségteljes emberi lény istenek példaszerű tetteit utánozza, ténykedésüket megismétli, függetlenül attól, hogy egyszerű fiziológiai funkcióról, például a táplálkozásról van-e szó, avagy társadalmi, gazdasági, kulturális vagy katonai tevékenységről.

Új-Guineában számos mítosz beszél távoli tengeri utakról, s így „példaképeket szolgáltatnak a mai tengeri utazóknak". De tartalmazzák más ténykedések mintáit is: *„A szerelemét, háborúét, halászatét, esőcsinálását vagy akármi másét... a mítosz példaképeket szolgáltat a csónaképítés minden szakaszára, beleértve az idetartozó szexuális tabukat is."* Amikor egy hajós a tengerre száll, a mitikus hőst, Aorit testesíti meg. *„Azt a ruhát hordja, amelyet a mítoszban Aori öltött magára; miként Aori, ő is befeketíti az arcát, és hajában olyan fejdíszt visel, mint az, amelyet Aori vett fel Iviris fejéről. Táncol a fedélzeten, kitárja karjait, miként Aori terjesztette ki szárnyait... Egy halász azt mondta nekem, hogy amikor [íjjal] halászni indul, magával Kivaviával azonosítja magát. A mitikus hőshöz nem kegyért és segítségért könyörgött, hanem azonosította vele magát."*[*]

Más primitív kultúrákban is megtalálható a mitikus folyamatoknak ez a jelképrendszere. A kaliforniai karukokról írja J. P. Harrington:

* F. E. Williams, idézi Lucien Lévy-Bruhl: La mythologie primitive, Paris 1935, 162, 163–164. o.

„Mindent, amit a karuk tett, csak azért tette, mert s hitte, hogy erre a mitikus időkben az Ikxareyavok példát szolgáltattak. Ezek az Ikxareyavok azok az emberek voltak, akik az indiánok megérkezése előtt éltek Amerikában. A mai karukok, akik már nem tudják, mit is jelentsen ez a szó, oly fordításokat javasolnak, mint »hercegek«, »főnökök«, »angyalok«…. Csak addig maradtak velük, amíg átadtak nekik minden szokást, s minden esetben így szóltak a karukokhoz: »Így teszik ezt az emberek.«A karukok mágikus formulái még ma is elbeszélik cselekedeteiket és szavaikat."[*]

Az isteni példaképek e pontos ismétlésének kettős hatása van: az ember, amikor az isteneket utánozza, helyet biztosít magának a szentben, s ezáltal a valóságban; másfelől, a példaszerű isteni tettek szakadatlan újramegjelenítésével megszentelik a világot. Az ember vallási viselkedése hozzájárul ahhoz, hogy megőrződjék a világ szentsége.

A vallásos ember olyan emberlétre vállalkozik, amelynek emberfeletti, transzcendens példaképe, van. Csak annyiban ismeri el magát valóság embernek, amennyiben az isteneket, a kultúrateremtő hősöket és a mitikus ősöket utánozza. Tehát valami más akar lenni, mint ami a profán létezésének síkján egyébként lehet. A vallásos ember nem kész adottság: amikor az isteni mintához közelít, létrehozza magát. Ezeket a mintákat, mint már említettük, a mítoszok, az isteni tettekről szóló elbeszélések őrzik. A vallásos ember tehát éppúgy a történelem termékének tekinti magát, mint a profán ember, ám számára egyedül a mítoszokban megnyilatkozó szent történelem, tehát az istenek története fontos. A profán ember viszont csak azt akarja, hogy az emberi történelem alakítsa, tehát éppen azoknak a cselekedeteknek az összessége, amelyek a vallásos embert nem érdeklik, mert nincsenek isteni mintái. A vallásos ember a példaképet; amely felé törekszik, kezdettől fogva emberfeletti síkra helyezi, arra a síkra, amely a mítoszokban nyilatkozik meg. Igazi emberré csak az válik, aki azonosul a mítoszok tanításával, tehát az, aki az isteneket utánozza.

Az ilyen *imitatio dei* a primitív emberek számára néha igen súlyos felelősséggel jár.

Korábban már láttuk, hogy bizonyos véráldozatokat valamilyen ősrégi isteni tett igazolt: az isten az idők kezdetén megölte a tengeri szörnyet, feldarabolta testét, és ebből teremtette meg a kozmoszt. Az ember − néha még emberáldozat formájában is − ezt a véráldozatot ismétli meg, valahányszor falvat, templomot vagy akár csak egyetlen házat épít. Az *imitatio dei* lehetséges következményei elég világosan megmutatkoznak sok primitív nép mitológiájában és rítusaiban. Csak egyetlen példa: az ősültetvényes mítoszai szerint az ember egy ősi gyilkosság révén lett az, ami ma − vagyis halandó, szexualitásra és munkára ítélt lény. Az idők kezdetén gyakran valamely isteni lény, asszony vagy leány, néha akár gyermek vagy férfi is megölette magát, hogy testéből gyökérgumó vagy gyümölcsfa nőhessen ki. Ez az első gyilkosság gyökeresen megváltoztatta az emberi létezés módját. Az isteni lény feláldozásával kezdődött a harc a táplálkozásért, innen eredt a halál végzete, és ezáltal a szexualitás is, mint az egyetlen eszköz, amellyel biztosítani lehet az élet folytatását. A feláldozott istenség teste táplálékká alakult át, lelke a föld szállott, ahol megalapította a holtak birodalmát. Ad. E. Jensen jelentékeny könyvet

[*] J. P. Harrington, idézi Lévy-Bruhl, id. mG, 165. o. 92.

szentelt ennek az istentípusnak, amelyet dema-istenségnek nevez és igen meggyőzően mutatja ki, hogy az ember miközben táplálkozik vagy meghal, a dema létezéséből részesül.*

Mindezen ősültetvényes népek szemében óriási jelentősége van a jelenlegi emberi berendezkedést megalapozó őseredeti esemény időszakonkénti felidézésének. Vallási életük egyetlen emlékezés, emlékünnep. A rítusok révén (tehát az őseredeti gyilkosság megismétlésén keresztül) újból és újból felélesztik a mitikus eseményre való emlékezést.

Óvakodni kell attól, hogy feledésbe merüljön, mi ment végbe az idők kezdetén. A felejtés nagy bűn. A fiatal lány, aki az első menstruáció alkalmából három napig egy sötét kunyhóban marad és senkihez nem szól, azt a mitikus helyzetet utánozza, melyben a megölt leány holddá változott, és három napig a sötétben időzött. Ha megsérti a hallgatás tabuját és beszél, az ősesemény elfelejtésének bűnét követi el. A személyes emlékezés nem játszik szerepet: csak a mitikus eseményre való emlékezés számít, mert csak ez teremtő jellegű, ennélfogva emlékezésre érdemes. A mítoszban az igazi történelem, a *conditio humana* történelme hagyományozódik át. A mítosz tehát tartalmazza mindenfajta viselkedés alapelveit és példáit.

A kultúrának ebben a szakaszában jelentkezik a rituális kannibalizmus. A kannibálban mintegy metafizikai törekvés figyelhető meg: nem szabad megfeledkezni mindarról, ami az idők kezdetén megtörtént. Volhardt és Jensen ezt igen világosan kimutatták : a sertések révén, amelyeket az ünnepek során elpusztítanak és felfalnak, az első bimbótermések révén, éppúgy isten testéből esznek, mint a kannibál lakomákon. A disznóáldozat, a fejvadászat és a kannibalizmus szoros szimbolikus összefüggésben áll a gumó- vagy a kókuszdiószürettel.

Volhardt érdeme*, hogy megmutatta az emberevés vallásos értelmét és egyúttal a kannibálok emberi felelősségét is. A tápláléknövény nem a természet adománya; gyilkosság eredménye, mert az idők hajnalán gyilkosság hozta világra. Az embervadászatot, az emberáldozatot, a kannibalizmust és az összes többit az ember azért vállalta magára, hogy megvédhesse a növények életét. Volhardt joggal emelte ki több alkalommal is, hogy a kannibál felelősséget vállal a világért. A kannibalizmus nem a primitív emberre jellemző „természetes" viselkedés (nem is a legősibb kultúrfokon jelent meg), hanem már a kultúrában gyökeredző, az élet vallásos szemléletén alapuló viselkedés. Ahhoz, hogy a növényvilág fennmaradhasson, az embernek ölnie kell és meg kell öletnie magát, vállalnia kell a szexualitást, egészen annak legszélső határáig, az orgiáig. Egy abesszin dal ki is mondja ezt: „Aki még nem szült, szüljön, aki még nem ölt, öljön!" Mindkét nem arra ítéltetett, hogy eleget tegyen rendeltetésének.

Mielőtt elítélnénk a kannibalizmust, gondoljunk mindig arra, hogy azt isteni lények szentesítik. Azért teszik ezt, hogy az embereknek a kozmoszban lehetővé tegyék a felelősségvállalást és hogy gondoskodásuk folytán a növényi élet fennmaradhasson. Vallási felelősségről van tehát szó. Mint az uitoto-kannibálok mondják:

Ad. E. Jensen: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948. A *dema* szó az új-guineai marindandimoktól származik.

*E. Volhardt: Kannibalismus, Stuttgart 1939. Vö. Eliade: Le Mythe du Bon Sauvage ou les prestiges du I'Origine, in: La Nouvelle NRF, 1955. augusztus.

„Hagyományaink mindig elevenen élnek, még akkor is, ha nem táncolunk. Csak azért dolgozunk, hogy táncolhassunk."

A táncokban megismétlik az összes mitikus eseményt, tehát az első gyilkosságot is, amelyből az emberevés származott.

Ezzel a példával arra akartunk rámutatni, hogy a primitív népek és a régi keleti kultúrák az *imitatio dei*t nem idillikusan fogták fel, hanem szörnyű emberi felelősségként. Aki „vadnak" ítél meg valamilyen társadalmat, nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy még a legbarbárabb cselekedetek, a legkifogásolhatóbb viselkedésmódok is mindig emberfeletti, isteni mintákat követtek. Hogy milyen torzulások és félreértések vezettek ahhoz, hogy azután bizonyos vallásos viselkedésmódok kiüresedtek és tévútra siklottak, az egy egészen más probléma, amelyet itt nem kívánunk érinteni. Számunkra csak az a fontos, hogy világosan lássuk: a vallásos ember még akkor is isteneit szándékozott utánozni, amikor olyan cselekedetekre ragadtatta magát, amelyek már az őrültség, a szégyen és a bűnözés határát súrolták.

Szent történelem, történelem, historicizmus

Szögezzük le újból: a vallásos ember kétfajta időt ismer, a profán és a szent időt; a múló időtartamot és „az örökkévalóságok sorát", s ez utóbbi a szent naptárt alkotó ünnepeken újból elérhető. A kalendárium liturgikus ideje zárt körben zajlik. Az év kozmikus ideje ez, amelyet „az istenek művei szentelnek meg". Mivel pedig a legnagyobb szabású isteni műnek a világ megteremtése számít, ezért a kozmogónia ünnepe sok vallásban játszik fontos szerepet. Az új év a teremtés első napjával esik egybe. Az év a kozmosz időbeli dimenziója. Ha elmúlik egy év, ezt mondják: „Elmúlt a világ."

Minden új év kezdetén megismétlik a kozmogóniát; újból megteremtik a világot, és ezzel „megteremtik" az időt is; amikor „újból elkezdik", újjáélesztik. A világ teremtésének mítosza ezért minden „teremtés" és minden „építés" mintája; ezért használják rituális gyógyítóeszközként is. Amikor szimbolikusan a teremtés kortársaivá válunk, visszanyerjük az őseredeti gazdagságot. A beteg azért válik egészségessé, mert a világ töretlen energiakészletéből új életet merít.

A vallási ünnep valamilyen őseredeti esemény, „szent történelem" megjelenítése, amelyben a cselekvő személyek istenek és félistenek. A „szent történelmet" a mítoszokban beszélik el. Az ünnep résztvevői tehát az istenek és a félisteni lények kortársaivá válnak. Az istenek jelenléte és tevékenysége által megszentelt kezdeti időben élnek. A szent kalendárium időről időre újjáéleszti az időt, amikor az eredet idejével, az „erős" és „tiszta" idővel azonosítja. Az ünnep vallásos élménye, a szakrálisban való részvétel az embereknek lehetővé teszi, hogy újból és újból az istenek jelenlétében éljenek. Ezért van oly nagy jelentősége a mítoszoknak minden Mózes előtti vallásban; a mítoszok az istenek gesztáit beszélik el, és ezek a geszták minden emberi tevékenység példaképei. A vallásos ember annyira él az eredet idejében, a mitikus időben, amennyire isteneit utánozza. Másként kifejezve: „kilép" a profán tartamból, és rálel egy „mozdulatlan" időre, az „örökkévalóságra".

A primitív társadalmak vallásos embere számára a mítoszok alkotják „a szent történelmet"; ezért nem szabad megfeledkeznie róluk. Amikor a primitív ember újból jelenvalóvá teszi a mítoszokat, közel kerül isteneihez és a szentség részesévé válik. Vannak azonban „tragikus isteni történetek is", és az ember nagy felelősséget vállal magára önmaga és a természet előtt, amikor azokat időről időre ismét megjeleníti. A rituális kannibalizmus például egy tragikus vallási koncepció következménye.

Foglaljuk össze az eddigieket. Mítoszainak újbóli megjelenítésével a vallásos ember közel akar jutni az istenekhez, és részesévé akar válni a létnek; az isteni minták utánzásában szentség utáni vágya és egyúttal ontológiai honvágya fejeződik ki.

A primitív és ősi vallásokban az isteni tettek örökös megismétlése *imitatio dei*-nek bizonyul. A szent kalendárium minden évben ugyanazokat az ünnepeket, ugyanazon mitikus események emlékünnepeit tartalmazza. Alapjában véve korlátozott számú isteni tett „örök visszatérésé"-ről van szó, és ez nemcsak a primitív vallásokban van így, hanem valamennyi többiben is. Az ünnepi kalendárium mindenütt ugyanazon kezdeti szituációk periodikus visszatéréséből áll össze. A vallásos ember számára ugyanazon mitikus események újbóli megjelenítése minden remények legnagyobbika; mert minden jelenvalóvá tétellel ismét lehetősége nyílik rá, hogy létezését átalakítsa és az isteni mintához hasonítsa. A primitív és az ősi társadalmak vallásos embere számára a példaszerű cselekedetek örökös megismétléséből, ugyanazon, az istenek által megszentelt mitikus eredetidőkkel való örök találkozásból korántsem következik valamiféle pesszimista életszemlélet; ellenkezőleg, az ő szemében éppen ez és a valóság forrásaihoz való „örökös visszatérés" menti meg az emberi létezést a semmitől és a haláltól.

Alapvetően megváltozik ez a távlat, mihelyt a kozmikus vallásosság értelme elhomályosul. Ez akkor történik, amikor a fejlettebb társadalmakban a szellemi elit egyre inkább eltávolodik a hagyományos vallás „mintáitól". Az idő periodikus megszentelése jelentés nélkülivé és fölöslegessé válik. Az istenek már nem a kozmikus ritmus révén érhetők el. Feledésbe merül a példaszerű cselekedetek megismétlésének vallási jelentősége. A vallási tartalmában kiüresedett ismétlés azonban szükségképpen pesszimista létszemlélethez vezet. A ciklikus idő, amely már nem vezet vissza valamilyen kezdeti helyzethez, az istenek titokzatos jelenvalóságához, tehát a deszakralizált ciklikus idő rémületes kilátással kecsegtet: olyan körré válik, amely szakadatlanul önmagába tér vissza, örökösen önmagát ismétli.

Ez történt Indiában, ahol a kozmikus ciklusok tana (*yuga*) gazdag fejlődésen ment keresztül. A teljes ciklus, a *mahâyuga* tizenkétezer évig tart. „Megszűnésbe", *pralayá*ba „torkollik", amely különösen radikálisan ismétlődik meg az ezredik cik1us végén (*mahâpralaya*, „a nagy megszűnés"). A példaadó séma: teremtés − rombolás − teremtés stb. ugyanis a végtelenségig folytatódik. Egy *mahâyuga* tizenkétezer éve „isteni évnek" számított, amelyek mindegyike háromszázhatvan évig tartott, és ennek alapján egyetlen kozmikus ciklus összesen 4 320 000 évet alkotott. Ezer ilyen *mahâyuga* alkot egy *kalpá*t („forma"), tizennégy kalpa egy *manvantârá*t (így nevezték, mert feltételezték, hogy minden *manvantâra* felett egy Manu − a mitikus királyős − uralkodik). Egyik *kalpa* egy nap Brâhma életében, egy második

egy éjszaka. Száz ilyen Brâhma-"év", tehát 311 ezer milliárd emberév alkotja isten életét. Az idő azonban még Brâhma életének ezzel a jelentős időtartamával sem merül ki, mert az istenek nem örökkévalóak, és a kozmikus teremtések és rombolások a végtelenségig követik egymást.*

Ez az igazi „örök visszatérés", a kozmikus alapritmus periodikus rombolással és újrateremtéssel történő örök megismétlődése. Ez a „kozmoszévről" alkotott ősi elképzelés, megfosztva azonban vallási tartalmától. A *yugá*ról szóló tant a szellemi elit dolgozta ki, és amikor összindiai doktrínává vált, rémületes voltát nem ismerte fel valamennyi indiai népréteg. Főleg a vallási és filozófiai elitet töltötte el kétségbeesés a végtelenségig ismétlődő ciklikus idő láttán. Ebből az örök visszatérésből ugyanis az indiai gondolkodás számára a karma általi létezéshez való örök visszatérés, vagyis az általános oksági törvény uralma következett. Másfelől meg az idő a kozmikus illúzióval volt homológ (maya), és a létezésbe való örök visszatérés, a szenvedés és a rabság korlátlan továbbfolytatódását jelentette. Az egyetlen remény − e vallási és filozófiai elitek számára − az újjá nem születés lehetett, a karma megszüntetése, más szavakkal a végérvényes felszabadulás (*moksna*), amely magába foglalta a kozmosz meghaladását.*

A görögök is ismerték az örök visszatérés mítoszát, és a későbbi korok filozófusai újból és újból kiterjesztették a körkörös idő fogalmát. H. Ch. Puech jó összefoglalásából idézünk:

> *„A híres platóni meghatározás szerint az idő, amely az égi szférák átalakulását határozza meg és méri, a mozdulatlan örökkévalóság mozgó képe, amely örökkévalóságot körkörös mozgásában utánozza. Következésképpen az egész kozmikus kifejlés éppúgy, mint a nemzés és feloszlás világának, a mi világunknak tartama körkörösen vagy ciklusok korlátlan sorában formálódik, amelyekben ugyanaz a valóság keletkezik, múlik el és keletkezik újra meghatározott törvény szerint. Nemcsak ugyanakkora összegű létet tartalmaznak, amelyből semmi sem megy veszendőbe és semmi új nem jön hozzá, hanem az ókor végének bizonyos gondolkodói = pitagoreusok, sztoikusok, platonikusok − még azt is feltételezték, hogy minden ilyen időciklus, ajón vagy aeva, belsejében ugyanazok a helyzetek térnek vissza, Ez a transzcenzus egyébként a „szerencsés pillanat" (kshana), tehát egyfajta szent idő révén sikerül, amely lehetővé teszi „az időből való kilépést"; amelyek már korábbi ciklusokban is jelentkeztek és a későbbiekben újból jelentkezni fognak. Egyetlen eset sem egyedi, nem egyszer történik (például Szókratész elítélése és halála), hanem már megtörtént és állandóan meg fog történni. A kör minden önmagába való visszatérésekor ugyanazok az egyének jelentek, jelennek meg és fognak megjelenni. A kozmikus idő ismétlődés és anaküklószisz, örök visszatérés."*[*]

Az örök visszatérésre vonatkozó ősi és régi keleti vallásokhoz és az Indiában és Görögországban kialakult mitikus, filozófiai elképzelésekhez képest a zsidóság alapvető újdonságot hozott. A zsidóság számára az időnek kezdete és vége van. Meghaladják a ciklikus idő eszméjét. Jahve, eltérően más vallások isteneitől, már nem a kozmikus, hanem egy megfordíthatatlan történelmi időben nyilvánul meg. Jahve egyetlen új megnyilvánulása sem vezethető vissza valamilyen korábbi megnyilvánulásra. Jeruzsálem pusztulásában Jahvénak népével szembeni haragja fejeződik ki, ez azonban másfajta harag volt, mint az, amelyet Jahve Szamária elpusz-

---

Vö., Der Mythos der ewigen Wiederkehr,165. skk.; lásd továbbá Eliade: Images et Symboles. Paris 1952. 80. skk.

[*] Eliade: Images et Symboles, 10. skk.

[**] Henri-Chatles Puech: La Gnose et le Temps, Eranos Jahrbuch XX., 1951. 60. skk.

tításával fejezett ki. Tettei személyes beavatkozások a történő történelembe; mély értelmük egyedül az ő népe, az általa kiválasztott nép számára tárul fel. A történelmi esemény ezzel új dimenziót nyer: teophániává válik.*

A kereszténység még tovább megy a történelmi idő értékelésében. Amióta Isten testté vált, tehát történelmileg meghatározott, emberi létezést öltött, a történelem megszentelhetővé lett.

Az *illud tempus*, az az idő, amelyet az evangéliumok felidéznek, meghatározott történelmi idő: az a korszak, amelyben Pontius Pilátus volt Júdea helytartója, azonban ezt az időt Krisztus jelenléte megszenteli. Ha egy mai keresztény részesévé válik a liturgikus időnek, akkor újból visszakerül „abba az időbe", amelyben Krisztus élt, meghalt és feltámadt, ám itt nem mitikus időről van szó, hanem arról a korról, amikor Pontius Pilátus volt Júdea helytartója. A szent kalendárium a keresztény ember számára is újból és újból Krisztus életének ugyanazon eseményeit ismétli meg, ezek az események azonban a történelemben és már nem az idők eredetén, „kezdetben" játszódtak le. (Krisztus születésével természetesen a keresztény ember számára is újból kezdődik az idő, mert az inkarnáció megváltoztatja az ember helyzetét a kozmoszban.) A történelem ezáltal Isten világában való jelenléte új dimenziójának bizonyult. A történelem szent történelemmé válik, ami, ha mitikus perspektívában is, de a primitív és ősi vallásokban is fellelhető.*

A kereszténység ezért nem a történelem filozófiájához, hanem a történelem teológiájához vezet el. Isten történelmi beavatkozásainak, mindenekelőtt Jézus Krisztus történelmi személyében való testet öltésének ugyanis történelmi céljuk van: az ember üdvözülés.

Hegel a zsidó-keresztény ideológiához kapcsolódik, és azt az egész egyetemes történelemre alkalmazza. Az egyetemes szellem állandóan megnyilatkozik a történelmi eseményekben és csak ezekben az eseményekben nyilatkozik meg. A történelem így a maga totalitásában válik theophániává; mindannak, ami a történelemben megesett, azért kellett épp így megesnie, mert így akarta az egyetemes szellem. Ezzel megnyílt az út a 20. század különböző historicista filozófiái előtt. S itt végződik a mi vizsgálódásunk, mert az idő és a történelem mindezen újjáértékelései már a filozófiatörténet tárgyai. Még csak annyit kell elmondanunk, hogy a historizmus a kereszténység bomlásterméke: döntő jelentőséget tulajdonít a történelmi eseménynek (ez keresztény eredetű gondolat), ám csak olyan mértékben, amely egyébként teljesen lehetetlennek tartja, hogy abban bármifajta szoteriológiai, történelemfeletti értelem nyilatkozzék meg.*

A historizmus és az egzisztencialista filozófiák időfogalmairól talán még az alábbit kell megjegyeznünk: noha már nem „körnek" képzelik el, az idő ezekben a modern filozófiákban is ugyanazt a rémületes aspektusát tárja elénk, mint az örök visszatérés indiai és görög filozófiáiban. Végérvényesen deszakralizálva, az idő annak az ingadozó és elenyésző időköznek mutatkozik, amely feltartóztathatatlanul a halálhoz vezet.

Der Mythos der ewigen Wiederkehr, 149, skk.; a történelem értékeléséről a zsidóságnál, különösen a prófétáknál.

*Vö. Eliade: Images et Symboles, 222. skk.

A historizmus nehézségeiről lásd Der Mythos der ewigen Wiederkehr, 210. skk.

III. TERMÉSZETI SZENTSÉG ÉS KOZMIKUS VALLÁS

A vallásos ember számára a természet sohasem pusztán csak „természetes”: mindig vallásos jelentőséggel telített. Ezt könnyű megérteni, hiszen a kozmosz isteni alkotás: a világ isten kezéből keletkezett, és ezért egyszer s mindenkorra meg van szentelve. Nem csupán az istenektől közvetlenül kölcsönzött szentségről van itt szó, mint például valamely hely vagy tárgy esetében, amelyet az isteni jelenlét szentelt meg. Az istenek ennél többet tettek: a szentség különböző modalitásait már a világ és a kozmikus jelenségek szerkezetében kinyilvánították.

A világ olyan, hogy a vallásos ember, miközben szemléli, felfedezi a szentség és ezáltal a lét különféle megjelenési formáit. Mindenekelőtt: a világ létezik, van és szerkezete van; nem káosz, hanem kozmosz; ezáltal teremtménynek, az istenek művének bizonyul. Ez az isteni mű bizonyos fokig mindig áttetsző, önmagától fedi fel a szentség sokféle jellegét. Az égben közvetlenül és „természetesen” nyilvánul meg a végtelen távolság, isten transzcendenciája. A föld éppígy „áttetsző”: tápláló anyának mutatkozik. A kozmosz ritmusában rend, harmónia, állandóság, termékenység tárul fel. A kozmosz, mint egész, az egyszerre valóságos, eleven és szent organizmus: a lét és a szentség modalitásai nyilvánulnak meg benne. Az ontophánia egybeesik a hierophániával.

Ebben a fejezetben azt próbáljuk megérteni, a vallásos ember szemében minek is látszik a világ, pontosabban: miként nyilvánul meg a szakralitás a világ struktúráiban. A vallásos ember számára a „természetfeletti” elválaszthatatlanul összekapcsolódik a „természettel”, hiszen a természetben mindig valami olyasmi fejeződik ki, ami túlhalad rajta. Említettük már, hogy valamely szent követ azért tisztelnek, mert az szent, és nem azért, mert kő. A kő létmódjában megnyilvánuló szakralitás a kő valódi lényege. Téves lenne ezért itt 19. századi értelemben „naturizmusról” vagy „természetvallásról” beszélnünk, mert a világ „természeti” oldalain keresztül a vallásos ember „a természetfelettit” ragadja meg.

Égi szentség és égi istenek

Már az égbolt puszta szemlélete is vallásos élményt vált ki. Az ég végtelennek, transzcendensnek mutatkozik. „Egészen más”, vagyis valami egészen más, mint a parányi ember és annak élettere. A transzcendencia már akkor feltárul az ember előtt, amikor tudatosul benne a végtelen magasság. A „legmagasabb” fogalma önkéntelenül is az istenség attribútumává válik. Az ember számára hozzáférhetetlen magasságok, a sziderikus zónák, a transzcendencia, az abszolút valóság és örökkévalóság dicsfényébe öltöznek. Itt lakoznak az istenek, oda jutottak − bizonyos felemelkedési rítusok révén − a kiválasztottak, oda emelkednek föl − egyes vallások

képzetei szerint - a holtak lelkei. „A legeslegmagasabbhoz” az ember, mint olyan nem érhet fel; ez a hely az emberfeletti hatalmaknak és lényeknek van fenntartva. Aki valamilyen szentség lépcsőfokain, a rituális létrán felemelkedik az égbe, az többé már nem ember. Így vagy úgy az istenek berendezkedésének részese.

Nem logikus, racionális folyamatról van itt szó. „A magasság”, a földöntúli, a végtelen transzcendens kategóriája az egész embernek − értelmének éppúgy, mint lelkének − nyilatkozik meg. Az ember átfogóan ébred önmaga tudatára. Az éggel szemben felfedezi az isteni összemérhetetlenséget és a kozmoszban saját helyzetét is. Mert az ég már létmódjánál fogva a transzcendenciát, a hatalmat, az örökkévalóságot fedi fel. Létezése abszolút, mert magas, végtelen, örökkévaló, hatalmas.

Erre gondoltunk, mikor az imént azt mondottuk, hogy az istenek a szentség különböző modalitásait már a világ szerkezetében kinyilvánították. A kozmosz − az istenek példaszerű műve úgy van „megszerkesztve”, hogy az isteni transzcendencia vallásos érzését már az ég puszta létezése előhívja. Mivel pedig az ég létezése abszolút, sok primitív nép legmagasabb istenét olyan nevekkel illeti, amelyek tulajdonképpen a magasságot, az égboltot vagy az időjárási jelenségeket jelölik, vagy egyszerűen „az ég tulajdonosainak”, „égi lakóknak” nevezik őket.

A maorik legmagasabb istenségét Ihónak hívják, és az *ihó* szó „magasat”, „szentet” jelent. Uvoluvu, az akposso-négerek legfőbb istene azt jelenti, „ami fent van”, a felső régiókban. A tűzföldi selknamoknál istent „az ég lakójának” vagy „aki az égben van”-nak nevezik. Puluga, az andamanok legfőbb lénye az égben lakik; hangja az égzengés, lélegzése a szél; dühének jele a vihar, és a villámmal az embereket bünteti, akik megszegik parancsait. A Rabszolgaparton élő jorubák istenét Oloru-nak nevezik, ami szó szerint „az ég birtokosát” jelenti. A szamojédek Numot tisztelik, egy olyan istent, aki magasabban lakik az égnél, és akinek a neve „eget” jelent. A korjákoknál a legfőbb istenséget „a fentinek”, „a magasságok mesterének”, „annak, aki van”-nak nevezik. Az ainuk úgy ismerik őt, mint „a világok isteni teremtőjét”, de úgy is, mint Kamui-t, mint „eget”. S könnyen folytathatnánk a sort.*

E megjelölésekkel találkozunk a történelem során jelentősebb szerepet játszó, kulturálisan fejlettebb népek vallásaiban is. A legfőbb isten mongol neve Tengri, „ég”. A kínai Tien egyszerre jelent „eget” és „égi istent”. Az istenségre alkotott sumer kifejezés, Dimgir eredetileg egy égi jelenséget jelölt, azt, ami „világos, ragyogó”. A babilóniai Anu-ban az „ég” fogalom is kifejeződik. Az indogermán legfőbb isten, Dienus egyszerre jelenti az égi jelenést és a szentet. (Vö. din: „ragyogni”, „nap”; dyaus: „ég”, „nap”; Dyaus, az indiai égisten). Zeusz és Jupiter még nevükben is őrzik az ég szentségére való emlékezést. A kelta Taranis (taran: égzengés szóból), a baltikumi Perkûnas (villám) és az ősszláv Pemn (vö. a lengyel piorun, villám szóval) különösen világosan mutatják az égi istenek későbbi átalakulását viharistenségekké.*

Nem „naturizmusról” van itt szó. Az égi istent nem az éggel azonosítják, hiszen mint a kozmosz teremtője, ő teremtette meg az eget is. Ezért nevezik „alkotónak”, „mindenhatónak”, „úrnak”, „legfőbbnek”, „atyának” stb. Az égi isten személy, és nem égi jelenség. Ám az égben lakik, és időjárási jelenségekben, égzengésben, vil-

Példák és irodalom in: Eliade: Die Religionen und das Heilige, 61–97. o.

*Lásd ehhez Die Religionen und das Heilige, 88. skk.; 109. skk.

lámban, viharban, meteorokban nyilatkozik meg. A kozmosz bizonyos kiváltságos struktúrái − az ég, a légkör − a legfőbb lény kedvenc epipháníái; jelenléte abban nyilvánul meg, ami különösen a sajátja, a végtelen égtér fenségében, a vihar idegborzolásában.

A messzi isten

Az uránikus struktúrájú legfőbb istenségek története az egész emberiség vallástörténetének megértése szempontjából is nagy jelentőségű. Nem tudjuk néhány oldalon megírni ezt a történetet*, ám legalább egy dologra mégis szeretnénk utalni, melyet különösen fontosnak tartunk: az uránikus struktúrájú legfőbb lények többnyire eltűnnek a kultuszból.

„Eltávolodnak" az emberektől, visszahúzódnak az égbe, és *dei otiosi*vá válnak. Azt mondhatnánk, hogy a kozmosz, az élet és az ember megteremtése után ezek az istenek bizonyos fokig „fáradtnak" érzik magukat, mintha a teremtés óriási munkája túlzottan igénybe vette volna erőiket. Visszahúzódnak az égbe, és a földön hátrahagyják fiukat, vagy valamilyen *demiurgos*t, aki befejezi a teremtés művét. Helyüket fokozatosan más isteni alakok, a mitikus ősök, az anyaistenségek, a termékenység istene foglalják el. A viharisten uránikus struktúrájú marad, de már nem ő a legfőbb teremtő isten; csak a föld megtermékenyítésében vesz részt, néha csupán társnőjének, a Földanyának a segítője. Az uránikus struktúrájú legfőbb lény eredeti rangját csak a pásztornépek között őrzi meg.

Különleges helyre csak azokban a vallásokban tesz szert, amelyek tendenciájukban egyistenhívők (Ahura-Mazdá), vagy kifejezetten monoteisták (Jahve, Allah).

A legfőbb isten „eltávolodásának" jelensége már ősi kultúrszinten is kimutatható. Az ausztráliai kulinoknál a legfőbb lény, Bundjil teremtette meg, a világmindenséget, az állatokat, a fákat és az embert, de aztán fiát a földre, lányát az égbe helyezte, ő maga pedig visszavonult a világtól. Mint „úr" a felhő felett trónol nagy karddal a kezében. Puluga, az andamanok legfőbb lénye a világ és az első ember megteremtése után visszavonul. Az „eltávolodás" titkának a kultusz szinte teljes hiánya felel meg. Nincsenek sem áldozatok, sem kérések, sem köszönetnyilvánítások, csupán néhány vallási szokás, amelyekben tovább él az emlékezés Pulugára, mint például „a szent hallgatás", amelybe szerencsés vadászat után falujukba visszatérve a vadászok burkolóznak.

A selknamok „égi lakója", „égben levője" örökkévaló, mindentudó, mindenható, teremtő − ám a teremtést a mitikus ősök viszik végbe, akiket a legfőbb isten teremtett meg, mielőtt visszavonult a csillagok fölé. Ez az isten most az emberektől elkülönülve él, és közömbös a világ dolgai iránt. Nincsenek képei, nincsenek papjai. Csak betegség esetén könyörögnek hozzá: *„Te, ki fent vagy, ne vedd el a gyermekemet, ő még oly kicsiny!"** Áldozni csak zivatarok esetén áldoznak neki.

Az elemről vö. Die Religionen und das Heilige, 61-146. o. Mindenekelőtt azonban R. Pettazzoni; Dia, Róma 1921; Uo.: L'onniscienza di Dio, Torino 1955; Wilhelm Schmidt: Ursprung det Gottesidee, I-XII. Münster 1926-1955.

Martin Gusinde: Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland, Festschrift W. Schmidt.

Ugyanez a helyzet a legtöbb afrikai népnél. A nagy égi isten, a legfőbb lény, a teremtő és mindenható csak jelentéktelen szerepet játszik a nép vallási életében. Túl messzi van, vagy túl jó ahhoz, hogy valódi kultuszra lenne igénye, és csak a legnagyobb szükséghelyzetben hívják. Olorun („az ég birtokosa"), a jorubák égi istene például az általa megkezdett világteremtés befejezését és a kormányzást egy alacsonyabb rendű istenre, Obatalára ruházta át. Ő maga egyszer s mindenkorra visszavonult a földi és emberi ügyektől, nincs sem temploma, sem szobra, sem papja. Szerencsétlenségek alkalmából, mint végső oltalmazót mégis őt hívják.

Ndyambi, a hererók legfőbb istene is visszavonult az égbe, és az emberiséget alacsonyabb rendű istenségekre hagyta. „Miért kellene áldoznunk neki? − magyarázza egy bennszülött −, nincs tőle félnivalónk, mert halottainkkal ellentétben (halottaink szellemével), nem tesz nekünk semmi rosszat."* A tumbukák legfőbb lénye túl nagy ahhoz, „hogy az emberek megszokott ügyei iránt érdeklődjék".* Ugyanezzel a helyzettel találkozunk a csi nyelvet beszélő négereknél, Nyugat-Afrikában. Istenüknek, Njankupon-nak nincs kultusza, tisztelettel nem adóznak neki, kivéve néhány ritka esetet. Csak nagy éhínség, járványok esetén, heves viharok után kérdezik meg az emberek, mivel bántották meg. Dzingbé-aldus-t (a „mindenható atyát"), az evékli legfőbb lényét csak szárazság során szólítják meg: *„Ó ég, akinek köszönettel tartozunk, nagy a szárazság; tedd, hogy essen, hogy a föld újból friss legyen, és a mezők teremjenek!"** A legfőbb lény eltávolodása és passzivitása gyönyörűen fejeződik ki a kelet-afrikai gyriamák egyik mondásában: *„Mulungu (isten) fent van, az ősök lent vannak!"** A bantuk ezt mondják: *„Miután isten megteremtette az embert, egyáltalán nem foglalkozott vele."* Éppúgy a negrillek liv is: „Isten eltávolodott tőlünk!"* Az egyenlítői Afrika prérijein élő fang népek vallásos filozófiájukat a következő dalban foglalják össze :

> *Isten (nzáma) fent van, az ember lent van. Isten Isten, az ember ember.*
> *Mindenki önmagáért, mindenki*
> *a maga házában.**

Nem kell szaporítanunk a példákat. Úgy látszik, mindezekben a primitív vallásokban a legfőbb lény elvesztette vallási aktualitását; a kultuszokból hiányzik és a mítoszban egyre távolabb húzódik vissza az emberektől, míg csak *deus otiosus*szá nem lesz. Ám még emlékeznek rá, és mint végső instanciát őt hívják, amikor már hiába fordultak a többi istenhez és istennőhöz, ősökhöz és démonokhoz. Az oraonoknál ez így fejeződik ki: „Mindent megpróbáltunk, de téged még segítségül hívhatunk!" Fehér kakast áldoznak neki, és felkiáltanak: *„Ó, Isten, te vagy a teremtőnk! Légy részvéttel irántunk!"**

Wien 1928. 269–274. o.

*Vö. Frazer: The Worship of Nature, L, London 1926. 150 skk.

**Uo. 185. o.

***J. Spieth: Die Religion der Eweer, Göttingen-Leipzig 1911, 46 skk.

****Mgr. Le Roy: La religion des primitifs, 7. kiad. Paris 1925, 184. o.

*****J. Trilles: Les Pygmées de la Foret équatoriale, Paris 1932, 74. o.

******Uo. 77. o.

Frazer, id. mű, 631. o.

Az élet vallásos élménye

„Isten eltávolodásában" valójában az fejeződik ki, hogy az ember egyre nagyobb érdeklődést tanúsít saját vallási, kulturális és gazdasági felfedezései iránt. Mihelyt a primitív embert az élet hierophániái kezdik érdekelni, mihelyt felfedezi a termékeny föld szentségét, és „konkrétabb" (testi, sőt orgiasztikus) vallásos élmények kezdik izgatni, eltávolodik a transzcendens égi istentől. A földművelés felfedezése a primitív ember számára nemcsak a gazdaságban jelentett radikális változást, hanem mindenekelőtt a szakrális rendben. Új vallási hatalmak, a szexualitás, a termékenység, a nő és a föld mitológiája kerülnek előtérbe.

Konkrétabbá válik a vallásos élmény, vagyis szorosabban kapcsolódik az élethez. A nagy anyaistennők és termékenységszellemek egyszerűen dinamikusabbak és „elérhetőbbek" az ember számára, mint amilyen maga a teremtő isten.

Mégis láttuk, hogy a legnagyobb szükségben, amikor minden egyébbel hiába próbálkoztak, különösen pedig valamilyen az égből származó szerencsétlenség – szárazság, vihar, pestis – során, őket árra, hogy újból megtérjenek Jahvéhoz. *„És kiáltanak az Úrhoz és azt mondják: vétkeztünk, mert elhagytuk az Urat és szolgáltunk a baálin és az astarót bálványoknak. Most azért szabadíts meg a mi ellenségeink kezéből és néked szolgálunk."* (I, Sámuel, 12, 10.)

A zsidók akkor fordultak Jahvéhoz, amikor történelmi katasztrófák törtek rájuk, és megsemmisüléssel fenyegették őket; a primitív népeknek kozmikus katasztrófák esetén jutott eszükbe legfőbb lényük. Az égistenhez való visszatérés értelme azonban mindkét esetben ugyanaz. Rendkívül kritikus helyzetben, amikor magának a közösségnek a léte forog kockán, elhagyják azokat az istenségeket, akik normális időszakokban biztosítják és fejlesztik az életet, és visszatérnek a legfőbb istenhez.

Ez jelenti a dolog nagy paradoxonát. A primitív népeknél az égistenek helyére lépett istenségek (mint Baál és Astarte a zsidóknál) a termékenység, a gazdagság és a teljesség istenei voltak, röviden, olyan istenek, akik felemelték és gazdagították mind a kozmikus életet – vegetáció, szántóföld, állatcsordák –, mind az emberi életet. Ezek az istenek látszólag erősek, hatalmasak voltak. Hiszen vallási aktualitásukat éppen erejüknek, korlátlan életerő-tartalékaiknak és termékenységüknek köszönhették.

És mégis, a primitív népeknek éppúgy, mint a zsidóknak, az az érzésük támadt, hogy egyetlen nagy istennő, egyetlen szántó-vető isten sem volt képes őket megmenteni, és valóban kritikus pillanatokban létezésüket biztosítani. Ezek az istenek és istennők csak arra voltak képesek, hogy reprodukálják, és bőségesebbé tegyék az életet, és ezt is csak normális időkben; kiválóan értettek hozzá, hogy kormányozzák a kozmikus ciklust, ahhoz azonban nem, hogy a kozmoszt és az emberi társadalmat valamilyen válságtól, a zsidóknál „történelmi" válságtól megmentsék.

A legfőbb lény helyébe lépett istenségek a legkonkrétabb és legláthatóbb erőket, mégpedig az élet erőit egyesítették magukban. Ám éppen emiatt az „előállításra" specializálódtak, és hiányoztak belőlük a teremtő istenek kifinomultabb, „előkelő", „szellemi" erői. Az ember felfedezte az élet szentségét, s felfedezése

egyre jobban magával sodorta; átadta magát az élet hierophániáinak, és eltávolodott attól a szakralitástól, amely túlmutatott mindennapi szükségletein.

Az égszimbólumok továbbélése

De a csillagtartományok, az égi szimbolizmus, a felemelkedés mítoszai és rítusai stb. a szent rendben akkor is megőrizték kiemelkedő helyüket, amikor a vallási életet már nem az égi istenek uralták. Ami „fent" van, a „magas" továbbra is a transzcendens megnyilvánulási formája maradt bármely tetszőleges vallási összefüggésben. Eltűnhetett a kultuszból, helyettesíthette más a mitológiában, a vallási életben szimbólumai révén még mindig jelen van az ég. Ez az égi szimbolizmus viszont sok rítust (felemelkedés, felmászás valamilyen létrán, beavatás, királyság), mítoszt (kozmikus fa, kozmikus hegy, oszlopláb, amely összekapcsol földet és eget) és legendát (mágikus repülés) ihlet és hordoz. A világ középpontjának szimbolizmusa is rávilágíthat ennek az égi szimbolizmusnak a jelentőségére, mert a „középpontban" kapcsolódik a föld az éghez, a transzcendencia példaképéhez.

Azt mondhatnánk, hogy már a kozmosz struktúrája is elevenen tartja a legfőbb égi lény emlékét.

Mintha csak úgy teremtették volna meg az istenek azt a világmindenséget, hogy annak tükröznie kell létezésüket, mert semmiféle világ sem lehetséges a függőleges nélkül, és már egyedül ez a dimenzió is elegendő hozzá, hogy felidézze a transzcendenciát.

Még ezután is, hogy az égi szentség eltűnt a voltaképpeni vallási életből, a szimbolizmus révén továbbra is hatott. Üzenetét a vallásos szimbólum akkor is közvetíti, ha az emberek tudatosan már nem értik is meg teljes egészében. A szimbólum ugyanis az ember egész lényéhez és nemcsak értelméhez fordul.

A víz jelképrendszere

Két okból is előbb kell tárgyalnunk a víz vallási értékelését*, mint a földét. Először is azért, mert a víz már a föld előtt létezett. *(„Sötétség fedte a szakadékot és Isten szelleme a víz felett lebegett"* - olvashatjuk a Teremtés Könyvében.) Másodszor azért, mert a víz vallási érvényének vizsgálata nyomán könnyebben érthetjük meg a szimbólum struktúráját és funkcióját. Márpedig a szimbólum fontos szerepet játszik az emberiség vallási életében; általa válik a világ „áttetszővé", s képessé arra, hogy „megmutassa" a transzcendenciát.

A víz lehetőségek összességét szimbolizálja, forrás és kezdet, a létezés valamennyi lehetőségének tárháza, megelőz minden formát, és hordoz minden teremtést. A teremtés őstérképe a sziget, amely hirtelen „nyilvánul meg" a folyó közepén. A vízbe merülés viszont a megformálatlanba való visszatérést, a differenciá-

* A következőkhöz lásd Die Religionen und das Heilige, 217. skk.; Images et Symboles, 199. skk.

latlan pregzisztens állapothoz való újbóli csatlakozást érzékelteti. A vízből való felmerülés a megformálás kozmogóniai aktusát ismétli meg; az elmerülés a farmák feloldódását jelenti. A víz szimbolizmusa ennél fogva mind a halált, mind az újjászületést magába foglalja. A vízzel való érintkezés mindig újjáéledést jelent; egyrészt azért, mert a feloldódásra „újjászületés” következik, másrészt azért, mert az elmerülés termékennyé tesz és megsokszorozza az életerőt. A vízhez kötődő kozmogóniáknak antropológiai síkon a hülogenézisek felelnek meg, azok az elképzelések, amelyek szerint az emberi nem a vízből született. A vízözönnek vagy kontinensek időszakonkénti elsüllyedésének (Atlantisz-mítoszok) emberi síkon az ember „második halála” (az alvilág „nedvessége” és *lejmon*ja) vagy a keresztelők által történő beavatáshalál felel meg. A vízben való alámerülés sem kozmogóniai, sem antropológiai síkon nem jelent végérvényes megszűnést. Átmeneti visszahullás ez az alaktalanba, amelyet új teremtés, új élet vagy „új ember” követ, mindenkor attól függően, hogy kozmológiai, biológiai vagy szoterológiai motívumról van-e szó. „A vízözön” strukturálisan „a keresztvízhez”, a holtaknak tett italáldozat pedig az újszülöttekért tett megtisztulás-áldozatokhoz hasonlítható, vagy a rituális év eleji fürdésekhez, amelyek egészséget és termékenységet kölcsönöznek az embernek.

Bármilyen vallási összefüggésben jelentkezzék is a víz, funkciója mindig ugyanaz marad: felbomlasztja, megszünteti a formákat, „lemossa a bűnöket”, megtisztít és egyúttal újjáéleszt.

Rendeltetése az, hogy megelőzze, és újból magába szívja a teremtést, ő azonban nem változtathat saját modalitásán, vagyis nem ölthet semmilyen formát. A víz mindig virtuális; csíraszerű és lappangó állapotban marad. Mindaz, ami forma, a víz fölött nyilvánul meg, eltávolodva tőle.

Ami ebben a dologban lényeges: mind a víz szakralitása, mind az akvatikus kozmogóniák és apokalipszisek szerkezete csak a víz szimbolizmusa révén válhat egészen nyilvánvalóvá; ugyanis ez az egyetlen „rendszer”, amelyben a számtalan hierophánia egyes megnyilvánulásai egyesíthetők.[*] Egyébként ez a törvény érvényes minden szimbolizmusra: csak a szimbólumok összessége nyilvánítja ki a hierophániák különböző jelentéseit.

A „vízhalál” mély értelmét például csak akkor ragadhatjuk meg, ha ismerjük a vízszimbolizmus szerkezetét.

---

[*] E jelképrendszerről vö. Die Religionen und das Heilige, 494. skk., különösen 508. skk.

A keresztség története

Az egyházatyák figyelembe vették a vízszimbolizmus néhány kereszténység előtti és egyetemesnek számító jelentését is, ezeket azonban új, Krisztus történelmi létezésére vonatkozó érvénnyel látták el. Tertullianus szemében a víz

> *„az isteni lélek első székhelye, aki ezt minden más elemmel szemben előnyben részesíti... Elsőként a víz hozott létre eleven lényt, így ne csodálkozzunk rajta, hogy később a víz a keresztségben életet képes adni... Régi előjoga révén, amelyben kezdeteitől fogva része volt, minden természetes víz a szentségben való megszentelés erejét nyeri el, feltéve, hogy Istent felkérik erre. Mihelyt elhangzanak az igék, a szentlélek leszáll az égből és a vizek fölött lebeg, amelyeket termékenységével szentel meg; az így megszentelt vizek maguk is gyógyító erővel telítődnek…., ami korábban a testet gyógyította, most a lelket gyógyítja; ami egészséget kölcsönzött az időben, üdvösséget kölcsönöz az örökkévalóságban…." (De Baptismo, III-V.)*

A vízbe merüléssel meghal „a régi ember", és egy megújult lény születik belőle. Kitűnően fejeződik ez ki Johannes Chrysostomusnál, aki a keresztény szimbolika többértékűségéről a következőket írja:

> *„A halált és a temetést, az életet és a feltámadást jeleníti meg. A fejünket, mint valami sírba, a vízbe merítjük, teljesen alámerítjük és eltemetjük a régi embert; mikor kiszállunk a vízből, ezzel új ember jelenik meg." (Homil. in Joh., XXV, 2.)*

Tertullianus és Johannes Chrysostomus értelmezései tehát kiválóan egybevágnak a vízszimbolizmus szerkezetével. Ehhez azonban a víz keresztény értékelése vonatkozásában bizonyos új elemek is járulnak a „történelemből", mégpedig a szent történelemből. A keresztelés először is úgy értékelődik, mint a víz mélyébe való leereszkedés, melynek a tengeri szörnnyel lefolytatott párviadal a célja. Ennek az alászállásnak a példaképe Krisztus alámerülése a Jordán folyóba, amely egyúttal a halál vizébe való alámerülést is jelentette. Mint Cirill írja:

> *„Jób szerint Behemót, a sárkány a vizekben tartózkodott és torkán leeresztette a Jordán folyót. Mivel a sárkány fejeit le kellett vágni, Jézus, amikor alámerült a vízbe, megkötözte az erős szörnyet, hogy erőnk legyen skorpiókon és kígyókon lépkedni."* *

Ehhez járul a keresztelésnek a vízözön megismétléseként való értékelése. Justinus szerint Krisztus, mint új Noé győzedelmesen kelt ki a vizekből, és egy új emberi nem megalapítójává vált.

A vízözön éppúgy érzékelteti a tenger mélyébe való alászállást, mint a keresztelést.

> *„A vízözön tehát kép volt, amelyet immár a keresztelés egészített ki... Miként Noé dacalt a halál tengerével, amely bekebelezte a bűnös emberiséget, úgy lép bele a megkeresztelen-*

---

* Lásd J. Danielou: Bible et Liturgie c. művének a kommentárját és a szöveget. Paris 1951, 58. Skk.

*dő a keresztelőmedencébe, hagy végső harcba hívja a tengeri kígyót és e harcból győztesként kerüljön ki."**

A keresztelés rítusában azonban Krisztus és Ádám között is párhuzamot vonnak. Ez az Ádám-Krisztus párhuzam már Szent Pál teológiájában is fontos helyet kap.

„A keresztség révén – állítja Tertullianus – az ember visszanyeri hasonlatosságát Istennel." (De Bapt., V.)

Cirill szerint *„a kereszténység nemcsak a bűnöktől való megtisztulást és a befogadás kegyét, hanem Krisztus szenvedéseinek* antitüposzát *is jelenti."* A megkeresztelendő mezítelenségének is egyszerre van rituális és metafizikai jelentősége, mégpedig egyrészt azért, mert *„a megkeresztelendő Krisztust követve leveti a romlás és a bűn régi ruháját – azt a ruhát, amelybe Ádám a bűnbeesés után burkolózott"**, másrészt azért, mert visszatér az eredeti bűntelenséghez, Ádám bűnbeesés előtti állapotához. „Csoda történt – írja Cirill –, mindenki szeme láttára mezítelenek voltatok, de nem szégyenkeztetek, mert magatokban hordozzátok az első Ádám képét, aki mezítelen volt a Paradicsomban, s nem szégyenkezett.*

Már e néhány idézetből is világos a keresztény újítások értelme: az egyházatyák egyfelől megfeleléseket kerestek az Ó- és Újszövetség között, másfelől megmutatták, miként teljesítette Jézus Izrael népének tett isteni ígéretét. A keresztség szimbolizmusának ezek az újraértékelései azonban nem álltak ellentmondásban a mindenütt elterjedt vízszimbolizmussal. Mindent viszontlátunk bennük: számtalan hagyományban Noénak és a vízözönnek az özönvíz felel meg, amely valamilyen „emberiséget" („társadalmat") egyetlen ember kivételével megsemmisített, s ez egy új emberiség mitikus ősévé vált. „A halál vize" a régi keleti, az ázsiai és az óceániai mitológia egyik vezérmotívuma. A víz „öl", mert felold és megszüntet minden formát. Ám éppen emiatt „csírákban" gazdag és teremtőképes. A keresztelésbeli mezítelenség szimbolizmusa nem a keresztény-zsidó hagyomány sajátossága. A rituális mezítelenség csorbítatlanságot és bőséget jelent; a „paradicsomhoz" hozzátartozik a „ruhák" hiánya, az „elhasználtság" (ami egyébként az idő ősi képe.) Mindenfajta rituális mezítelenség valamilyen időtlen mintára, paradicsomi képre utal.

A mélység szörnyei sok hagyományban megtalálhatók. Ősök és beavatottak szállnak alá a mélység mélyébe, és dacolnak a tengeri szörnyekkel; jellegzetes beavatási próba ez. A vallástörténetben természetesen sok változatával találkozunk. A sárkányok néha valamilyen „kincset", a szent, az abszolút valóság érzéki képét őrzik ; az őrködő szörny feletti rituális, vagyis beavatási győzelem a halhatatlanság leküzdésének felel meg.* A keresztelés a keresztények számára szentség, mert Krisztus vezette be. Ám visszanyúlik a próbatételből (a szörnnyel való harcból) és a szimbolikus halálból és feltámadásból (az új ember születéséből) álló beavatási rituáléhoz. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a zsidóság a szomszéd népek

J. Danielou: Sacramentum futuri, Paris 1950, 65. o. Paris 1951, 58. skk.

*J. Danielou: Bible et Liturgie, 61, 55. o.

**Lásd J. Danielou szövegeit is in: Bible et Liturgie, 56, skk. 126

***E mitikus-rituális motívumokról lásd Die Religionen und das Heilige, 239. skk, 323. skk.

vallásaitól kölcsönözte ezeket a mítoszokat és szimbólumokat. Erre nem is volt szükség, mert a zsidóság egy olyan vallási előtörténet és hosszú vallástörténet örököse, amelyben mindez már létezett. Még csak arra sem volt szükség, hogy egy ilyen szimbólumot a maga egészében őrizzen meg. Elegendő volt, hogy a Mózes előtti időkből származó képeknek valamely csoportja – akár csak homályosan is – tovább éljen, mert ezek a képek bármikor rendkívüli vallási időszerűséget nyerhettek.

A szimbólumok egyetemessége

Az őskereszténység némely egyházatyái igen pontosan felismerték, mennyire fontos a megfelelés a kereszténység szimbólumai és az emberiség közös szimbólumkincse között. Azokkal, akik tagadták a holtak feltámadását, Antiokhiai Theophilus azt a jelet (tekméria) szegezi szembe, amelyet isten a nagy kozmikus ritmusokban adott tudtul. „Vajon nem támadnak-é fel a magvak és a gyümölcsök?" Római Clementinus szerint *„a nap és az éj mutatja meg nekünk a feltámadást. Az éjszaka lenyugszik, a nap felemelkedik; a nap elmúlik, az éjszaka közeledik."*[*]

A keresztény apologéták számára a szimbólumok tele voltak üzenetekkel; kozmikus ritmusok álcájában mutatták meg a szentet. A hit által történő kinyilatkoztatás nem zúzta szét a kereszténység előtti szimbólumjelentéseket, csupán új érvényességet fűzött hozzájuk. Igaz, a keresztények számára ez az új jelentés elhomályosította a többit; egyedül ez adta meg a szimbólum értelmét és alakította át azt kinyilatkoztatássá. Krisztus feltámadása fontosabb volt, mint a kozmosz életében megnyilvánuló „jelek". Mégis, az újjáértékelést bizonyos szempontból a jelképrendszer szerkezete határozta meg. Szinte azt mondhatnánk, hogy a víz szimbóluma mély értelmét a kereszténységben hozzákötött új jelentésekben kapta meg.

A keresztény hit történelmi kinyilatkoztatáshoz kötődik; a keresztények szemében istennek a történelmi időben való emberré válása biztosítja a szimbólumok érvényességét. Az általános vízszimbolizmust azonban a megkeresztelés és szimbolizmusának történelmi (zsidó-keresztény) értelmezése nem szüntette meg és nem is csonkította. Másként kifejezve, a történelem nem képes rá, hogy alapvetően átalakítsa valamilyen ősi szimbolizmus szerkezetét. Szüntelenül új jelentéseket fűz hozzá, ám ezek nem rombolják szét a szimbólum struktúráját.

Mindez érthetővé válik, ha belegondolunk, hogy a vallásos ember számára a világnak mindig természetfeletti súlya van, vagyis hogy benne a szakrális egyik formája nyilatkozik meg. A kozmosz minden darabja „áttetsző". A rá jellemző létmódban a lét és ezáltal a szent valamilyen sajátos struktúrája érvényesül. A vallásos ember számára a szakralitás a lét tökéletes megnyilatkozása. A kozmikus szakralitás megnyilvánulásai bizonyos fokig ősmegnyilvánulások; az emberiség legtávolabbi vallási múltjában történtek és a történelem későbbi újításai nem voltak képesek megszüntetni őket.

---

[*] Vö. L. Beirnaert: La dimension mythique dans le saamentalisme chrétien, Eranos Jahrbuch XVII, 1949, 275. o.

Terra mater

Egy indián próféta, az Umatilla törzsből származó Smohalla nem volt hajlandó megművelni a földet: *„Bűn – mondta – valamennyiünk anyját szántással megsérteni vagy megvágni, felszakítani vagy megkaparni”*. És hozzáfűzte:

> *„Megműveljem a földet? Vegyek, mondjuk egy kést, és anyám ölébe döfjem? Akkor nem venne oda többé halálom pillanatában. Ássak le, és vessem ki a köveket? Kivágjam húsát, és fejtsem ki csontjait? Akkor többet nem hatolhatok be testébe, és nem születhetek újjá. Levágjam a füvet és a szénát, és adjam el, hogy meggazdagodjak rajta, mint a fehérek? Hogy is merészelhetném anyám haját levágni?!”*[*]

Ezek a szavak alig ötven éve hangzottak el, ám eredetük igen messze nyúlik vissza. Nem hallgathatjuk őket megindultság nélkül, mert hasonlíthatatlan frissességgel és spontaneitással nyilvánul meg bennük Földanya képe.

Ezzel a képpel számtalan formában és változatban a világon mindenütt találkozunk. Itt van például a földközi-tengeri vallások mindenki által ismert Terra mater-ja vagy Tellus mater-ja, amely minden lénynek életet ad.

> *„Mindenek anyját énekelem – olvashatjuk a homéroszi himnuszban (1. skk.) – a szilárdat, ő a legősibb, ő táplál mindent a világon…. élelmük, ha kívánod adhatod, elveheted….”*

*Az áldozatvivők*ben pedig (127. skk.) Aiszkhülosz is dicsőíti a földet, *„ki mindent szülve fölnevel, s a felnövőktől újra megtermékenyül”*.

Smohalla próféta nem mondja meg nekünk, mi módon születtek meg az emberek a Földanyából. Az amerikai mítoszok viszont elbeszélik, mi történt kezdetben, in illo tempore. Az első emberek bizonyos ideig anyjuk ölében, vagyis a föld méhében; annak belsejében élték félemberi, fejletlen, embrionális létüket. Legalábbis így mondják a lenni lenape vagy delavári indiánok, Pennsylvania korábbi lakói. Az ő mítoszaik szerint a teremtő, noha már mindent előkészített számukra a föld felszínén, egy ideig még a Földanya testében hagyta az embereket, hogy érlelődhessenek és még jobban fejlődhessenek. Más amerikai indián mítoszok a régi időkről beszélnek, amikor a Földanya létrehozta az embereket, miként még ma is teremti a cserjéket és a nádat.[*]

Általánosan elterjedt hiedelem, hogy az emberek a földből születtek.[*] Az embert sok nyelvben „földből születettnek” nevezik. Azt hiszik, hogy a gyermekek a föld fenekéből jönnek világra: üregekből, grottákból, szakadékokból, de forrásokból és patakokból is. Az ilyenfajta elképzelések, mint legendák, babonák, vagy akárcsak, mint metaforák még Európában is elevenen élnek. Minden környék, szinte minden város és minden falu ismer olyan sziklát vagy forrást, amely a gyermeket szüli. Ezek a gyermekkutak, gyermektavak, fiúforrások stb.

James Mooney: The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890, Annual Report of the Bureau of American Ethnology XIV, 2, Washington 1896, 641-1136, 721. o.

[*] Vö. Eliade: La Tene-Mère et les hiérogamies cosmiques, Eranos-Jahrbuch XII, 1954, 57-95, 59. skk.

S. A Dieterich: Mutter Erde 3. kiad., Leipzig-Berlin 1925; B. Nyberg: Kind und Erde, Helsinki 1931; vö. Eliade: Die Religionen und das Heilige, 271. skk.

Még mi, mai európaiak is homályosan érzünk valami titokzatos kötődést a hazai földhöz. Ez a törzsökösség vallásos élménye; az itteniek egyikének érezzük magunkat – a kozmikus struktúra érzése, amely messze túlmegy a családi vagy rokoni kötöttség érzésén.

A halálban vissza akarunk találni a Földanyához, szeretnénk, ha a hazai földben temetnének el. *„Fuss a földhöz, anyádhoz!"* - így a Rigvéda (X, 18, 10). *„Téged, aki a föld vagy, a földbe helyezlek!"* - olvassuk az Atharva Védában (XVIII, 4, 48). *„A hús és a csont térjen vissza a földhöz!"* – így kiáltanak a kínai temetkezési szertartásokon.

A római sírfeliratok pedig arról a félelemről árulkodnak, hogy a hamvakat esetleg máshol temetik el, ugyanakkor mindenekelőtt a hazai földben való elföldelés öröméről szólnak: *Hic natus, hic situs est* (CIL V, 5595; *„Itt született, itt van eltemetve"*); *Hic situs est patriae* (VIII, 2885); *Hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703; *„Ide, ahol született, akart visszatérni"*).

Humi positio és a gyermek földre szülése

Számtalan szokás ered abból az alapélményből, hogy az emberi anya csak a nagy Földanyát képviseli. Gondoljunk például a földre szülésre (a *humi positió*ra), arra a rituáléra, amelyet szinte mindenütt megtalálunk a világban Ausztráliától Kínáig, Afrikától Dél-Amerikáig. A történelmi időben élt görögöknél és rómaiaknál kiveszett ez a szokás, de nem kétséges, hogy korábban ott is megtalálható volt; számos szobor a születésistennőket (Eileithüia, Damia, Auxeia) térdelve mutatja be, pontosan egy olyan nő helyzetében, aki a földre szül. Az egyiptomi demotikus szövegekben „a földre tenni" annyit jelent, mint „szülni"*.

Könnyű megérteni e szokás vallási érteimét: a születés és a szülés annak az aktusnak mikrokozmikus változatai, amelyet a föld példamutatóan hajt végre. Az emberanya csak azt az őseredeti aktust ismétli meg, amelynek során az élet megszületett a föld öléből. Ezért minden anyának közvetlen érintkezésben kell lennie a nagy szülőnővel, hogy e titkot − egy élet születését − kinyilvánítva, az átadhassa neki, ő pedig befogadhassa annak áldó erejét és anyai védelmét.

Még elterjedtebb az újszülöttek földre fektetése. Egyes európai országokban még ma is dívik az a szokás, hogy a gyermeket, miután megfürdették és bepólyázták, a földre fektetik. Ezután az apa fölemeli a gyermeket (de terra tollere), és ezáltal a magáénak ismeri el. A régi Kínában „a haldoklót is, az éppen megszületett gyermeket is a földre fektetik... A születésnek és a halálnak, az élő családba és az ősök családjába való belépésnek (és a kilépésnek mind az egyikből, mind a másikból) egyetlen közös küszöbe van, a hazai föld... Amikor az újszülöttet vagy a haldoklót a földre fektetik, akkor a földnek kell megszabnia, vajon a születés vagy a halál érvényes és befejezett ténynek tekintendő-e... A földre fektetés rítusainak az az elképzelés az alapja, hogy szubsztanciális azonosság van a faj és a föld között. Ez az elképzelés mutatkozik meg a bennszülöttség érzésében, amely a kínai történelem kezdetén mindennél elevenebben jelentkezett. A hit olyan mély a föld és

* Vö. az utalásokat in: Eliade: La Tene-Mère et les hiérogamies cosmiques, 69. o., 15. jegyzet.

lakó közötti kapcsolatban, hogy a vallási intézmények és a közjog középpontját képezi."*

Miként a gyermeket rögtön a születés után a földre fektetik, hogy igazi anyja törvényesítse és isteni védelemben részesítse, úgy betegség esetén szintén a földre fektetik a gyermekeket, de a felnőtteket is, és van rá eset, hogy ott is ássák őket a földbe. Ez a rítus újjászületést jelent. A − részleges vagy teljes − szimbolikus elföldelésnek ugyanaz a vallásos-mágikus érvénye van, mint a vízbe merítésnek, a megkeresztelésnek. A beteg ezáltal újjáéled, újjászületik. Ugyanezzel a hatással jár az az eljárás is, ha valamilyen súlyos vétket kell eltörölni vagy lelki betegséget meggyógyítani. (Az elmebetegség éppolyan nagy veszélyt jelent a közösségre, mint a bűncselekmény vagy a testi betegség.) A bűnöst hordóba vagy földbe ásott gödörbe teszik, és amikor kijön onnan, „másodszor születik meg anyja öléből". Skandináviában ezért azt hiszik, hogy a boszorkány megmenthető az örök kárhozattól, ha elevenen eltemetik, gabonát vetnek fölé és azt betakarítják.*

A beavatás rituális meghalást és feltámadást foglal magába. Sok primitív népnél ezért szimbolikusan „megölik", gödörben elföldelik és lombokkal takarják el az újonnan felavatandót. Amikor kiemelkedik sírjából, új embernek számít, mert másodszor született meg, méghozzá közvetlenül kozmikus anyjából.

Nő, föld és termékenység

A nő tehát misztikus módon összekapcsolódik a földdel, a szülés pedig a föld termékenységének emberi változata. A termékenységgel és a születéssel kapcsolatos valamennyi vallásos élménynek kozmikus struktúrája van. A nő szakralitása a föld szentségéből ered. A női termékenységnek kozmikus mintája van, nevezetesen a Földanya mindent világra hozó termékenysége. Egyes vallásokban a Földanya egyedül, társ segítsége nélkül is megfoganhat. Az ilyen ősi elképzelések nyomai még a mediterrán istennők partenogenezis mítoszaiban is fellelhetők. Hésziodosz szerint Gaia (a föld) világra, hozta Uránoszt, egy olyan lényt, „aki méltó párja…., hogy mindent…. beborítson". (Istenek születése 126. skk.) Más görög istennők is az istenek segítsége nélkül szülték meg gyermekeiket − a Földanya önnön elégséges volta és termékenysége mitikus kifejeződéseként. Az ilyen mitikus elképzeléseknek felel meg a nő spontán termékenységébe és titokzatos vallásos-mágikus erőibe vetett hit, ami döntő befolyással van a növények életére. A matriarchátus társadalmi és kulturális jelensége a földművelésnek a nő által történt felfedezéséhez kötődik. Először a nő ültetett tápláléknövényeket. Ezáltal a föld és a termék birtokosává vált.* A nő mágikus-vallási presztízsének és ehhez kapcsolódó kiváltságos társadalmi helyzetének kozmikus mintája van, a Földanya alakja.

Marcel Granet: Le dépot de l'enfant sur le sol, Rewe Archéologique 1922 = Études sociologiques sur la Chine, Paris 1953, 159–202. o., 192. skk.; 197. skk.

*A. Dieterich: Mutter Erde, 28. skk.; B. Nyberg: Kind und Erde, 150. o.

J. J. Bachofen: Das Muttenecht. Basel 1861. 3. kiad. 1948; Wilhelm Schmidt: Das Muttenecht, Wien 1955.

Más vallásokban a kozmosz megteremtése vagy legalábbis a teremtés beteljesedése az égi isten és a Földanya közötti hierogámia eredménye. Ez a kozmogóniai mítosz elég széles körben elterjedt. Mindenekelőtt Óceániában − Indonéziától Mikronéziáig −, de Ázsiában, Afrikában és mindkét Amerikában is találkozunk vele.* Márpedig, mint láttuk, a kozmogóniai mítosz az igazi mítosz és az emberi viselkedés mintája. Ezért az emberi házasságot a kozmikus hierogámia utánzásának tekintik. „Én vagyok az ég − magyarázza a férj a Brhadâranyaka Upanishadban (VI, 4, 20) −, te vagy a föld!" A férjet és a feleséget már az Atharva Védában (XIV, 2, 71) az éggel és a földdel azonosítják. Dido heves viharban ünnepli házasságát Aeneasszal (Aeneis IV, 165. skk.); egyesülésük egybeesik az elemekével; az ég átöleli feleségét és elárasztja megtermékenyítő esővel. Görögországban a házassági rítusok Zeusz példáját utánozták, aki titokban egyesült Hérával (Pausanias II, 36, 2). Mint várható, az istenek mítosza az emberi egyesülés példaadó mintája. Egy másik vonatkozást is ki kell azonban emelni: a házassági rituálét, s ezáltal az emberek szexuális viselkedésének kozmikus struktúráját. A modern társadalmak nem vallásos embere nehezen fogja fel a házastársi egyesülésnek ezt az egyszerre kozmikus és szakrális dimenzióját. Az ősi társadalmak vallásos embere számára azonban a világ tele van üzenettel. Ezek az üzenetek néha titkosírással íródtak, de vannak mítoszok, amelyek segítenek az embereknek megfejteni őket. Mint már láttuk, az egész emberi élményvilág azonosítható a kozmikus élettel, és ezzel megszentelhető, mert a kozmosz az istenek legfőbb teremtménye.

Éppígy a rituális termésorgiának is isteni mintája van: a termékenység istenének és Földanyának a hierogámiája.*

A zabolátlan nemi tombolással a szántóföldet ösztönzik nagyobb termékenységre. Bizonyos szempontból az orgia annak a differenciálatlanságnak felel meg, amely a teremtés előtt uralkodott. Egyes újévi szertartások ezért tartalmaznak orgiasztikus rítusokat is; társadalmi „keveredés", kicsapongás és szaturnáliák szimbolizálják a visszatérést abba a formátlan állapotba, amely a világ teremtését megelőzte. Ez a kozmológiai rituálé ismétlődik meg a növényvilágban történt „teremtés" során is, mert minden új termés új „teremtést" jelent. A megújulás gondolata, amellyel az újévi rítusokban találkoztunk, az orgiasztikus agrárünnepekben is fellelhetők. Az orgia itt is visszamerülés a kozmikus éjszakába, a még nem megformáltba, a „vízbe" ; arra rendeltetett, hogy biztosítsa az élet újjászületését és ezáltal a föld termékenységét és a termés bőségét.

A kozmikus fa szimbolizmusa és a növénykultuszok

A Földanyával összefüggő mítoszok és rítusok alapjául tehát mindenekelőtt a termékenységgel és a gazdagsággal kapcsolatos képzetek szolgálnak. Vallási gondolatokról van szó, mert a termékenység számos vonatkozásában végső soron a

---

*Vö. Die Religionen und das Heilige, 273. skk. Jegyezzük meg azonban, hogy a kozmikus hierogámia mítosza, jóllehet igen elterjedt, nem egyetemes, s nincs rá bizonyíték a legősibb kultúrákban (Ausztrália, tűzföldiek, sarkvidéki népek stb.).

** Vö. Die Religionen und das Heilige, 417. skk.

születés, az élet teremtésének misztériuma nyilvánul meg. Márpedig a vallásos ember számára az élet megjelenése a világ legmélyebb misztériuma. Ez az élet valahonnan e világon kívülről jön, „és végül újból visszahúzódik, hogy a túlvilágon" folytatódjék, és ott, titokzatos módon, valamilyen ismeretlen, a legtöbb élőlény számára elérhetetlen helyen maradjon fenn. Az emberi életet nem szokás két semmi közötti rövid időbeli tüneménynek érezni. Egy létezés előtti létezés előzi meg, és egy létezés utáni létezés követi. Túl sok nem tudható az emberi élet e két földön kívüli szakaszáról, de annyi mindenesetre igen, hogy egyik is, másik is létezik. A vallásos ember számára ezért a halál nem az élet végérvényes befejezése, csupán az emberi létezés egy másik formája.

Mindez a kozmikus ritmusokban „sifrírozva" jelentkezik, és hogy megérthessük az élet misztériumát, csupán azt kell megfejteni, amit a kozmosz a maga sokféle létmódjában kimond. Nyilvánvaló viszont, hogy a kozmosz időről időre megújuló organizmus. Az élet kimeríthetetlen felbukkanásának misztériuma a kozmosz ritmikus megújulásával kötődik össze. A kozmoszt ezért képzelik óriási fának; létmódja, mindenekelőtt az a képessége, hogy állandóan újjáéledjen, a fa életében fejeződik ki szimbolikusan.

Tévedések elkerülése végett nem arról van szó, hogy a képeket mikrokozmikus szintről egyszerűen makrokozmikusba vetítik. A fa, mint „természeti tárgy" nem fejezheti ki a kozmikus élet egészét; a profán átélés síkján létmódja semmiképpen sem érhet fel a kozmosz egész gazdagságának létmódjához. Ezen a szinten a növényi életben csupán „születések" és „halálok" sora nyilvánul meg. Csak az élet vallásos szemlélete ad arra lehetőséget, hogy a növényi élet ritmusából más jelentéseket olvassanak ki; elsősorban az újjáéledés, az örök ifjúság, egészség és halhatatlanság gondolatát. Az abszolút valóság vallási elképzelése szimbolikusan a „csodagyümölcs" képében fejeződik ki, amely halhatatlanságot, mindentudást és teljhatalmat kölcsönöz az embereknek, és istenekké változtatja őket.

A fa képe nemcsak a kozmoszt szimbolizálta, hanem az élet, fiatalság, halhatatlanság és bölcsesség érzéki képe volt. Kozmikus fák mellett, mint amilyen az Yggdrasil kőrisfa a germán mitológiában, a vallástörténet ismer életfákat (Mezopotámia), a halhatatlanság (Ázsia, Ószövetség), a bölcsesség (Ószövetség) és az ifjúság fáit (Mezopotámia, India, Irán).* A fa tehát a vallásos ember szemében egyáltalán minden valóságosnak és szentnek a kifejezése, mindennek, amit az istenek a természetüknél fogva birtokolnak, de amit emberek közül csak néhány kiváltságos − a hősök és a félistenek − képesek megszerezni. Ezért jelenik meg a halhatatlanság és az örök ifjúság keresésével kapcsolatos mítoszokban a fa „aranygyümölcsével egyetemben, amely távoli országban" áll (valójában a másik világon), és amelyet szörnyetegek (griffmadarak, sárkányok, kígyók) őriznek. Aki gyümölcseit

le akarja szedni, annak dacolnia kell a féreggel, és meg kell ölnie. Hősi típusú beavatási próbáról van tehát szó; a győztes „erőszakkal" jut el az örök ifjúság, a legyőzhetetlenség, a teljhatalom emberfeletti, szinte isteni állapotába.

A kozmikus fának, a halhatatlanság és a megismerés fáinak ezekben a szimbólumaiban fejeződnek ki legerőteljesebben és legnyilvánvalóbban a növényvilág vallási értékei. Más szóval, a szent fa és a szent növények szerkezete a konkrét nö-

---

* Vö. Die Religionen und das Heilige, 310. skk.; G. Widengren: The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, Uppsala 1951.

ványfajtákban nem nyilvánul meg. Csak a szakrális fedi fel a világ legmélyebb struktúráit; a kozmosz csak vallási látószögből „titkosírás". A vallásos ember számára a vegetáció ritmusaiban egyúttal az élet és a teremtés, továbbá a megújulás, az ifjúság és a halhatatlanság titka nyilvánul meg. Azt mondhatnánk, hogy az összes szentnek számító fa és növény (például Indiában az Ashvatha cserje) annak a körülménynek köszönheti kiemelkedő helyét, hogy bennük az őstípus, a vegetáció példaképe testesül meg. A növényeket másfelől vallási értékük miatt gondozzák és ültetik el. Számos szerző szerint valamennyi ma ültetett növény kezdetben szentnek számított.*

Téves lenne azt hinni, hogy az úgynevezett vegetációs kultuszok levezethetők valamilyen profán „természeti" élményből, amely például a tavasszal és a természet ébredésével áll kapcsolatban. Ellenkezőleg: a világ megújulásának (újrakezdésének, újraalkotásának) vallási élménye megelőzi és megalapozza a tavasznak a természet feltámadásaként való értékelését. A kozmosz periodikus újjáéledésének misztériuma kölcsönzött vallási jelentőséget a tavasznak. A vegetációs kultuszokban egyébként nem mindig a tavasz természeti jelensége és a vegetáció megjelenése áll a középpontban, hanem sokszor az a jel, amit a kozmikus misztérium hirdet. Fiúk egy csoportja ünnepélyes látogatást tesz a falu házaiban, és zöld ágat, virágcsokrot, madarat mutatnak fel.* Ez a jele a növényi élet küszöbönálló feltámadásának, annak a bizonyítéka, hogy rövidesen jön a tavasz. A legtöbb ilyen rítust a tavasz „természeti jelensége" előtt végzik.

A természet deszakralizációja

Említettük már, hogy a vallásos ember számára a természet sohasem pusztán „természeti". A gyökeresen deszakralizált természet élménye új felfedezés, ráadásul csak a modern társadalom egy maroknyi tagja, elsősorban a tudósok számára hozzáférhető. Az emberiség többi részének a természet még mindig „varázslat", „titok" és „szentség", melyekből a régi vallási értékek nyomai olvashatók ki. Nincs olyan modern ember, aki – bármily vallástalan legyen is – ne lenne fogékony a természet „varázsára". Itt nemcsak a természetnek tulajdonított esztétikai, sport- vagy higiéniai értékekről van szó, hanem arról az érzésről is, amely ugyan valamilyen homályos és nehezen meghatározható, mégis a mélyben létező vallásos élmény emlékeként ismerhető fel.

Egy egészen konkrét példán szeretnénk szemléltetni a természettel kapcsolatos vallási értékek változását és elsüllyedését. Példánkat Kínából vettük, méghozzá két okból: egyrészt Kínában hasonlóképpen, mint Nyugaton, a természet deszakralizációja egy kisebbség, mégpedig a tudósok műve. Másrészt viszont Kínában és az egész Távol-Keleten a deszakralizációnak ez a folyamata sohasem teljesedett egészen ki. A természet „esztétikai szemléletéhez" még a legszubtilisabb tudós szemében is egyfajta vallási dicsfény tapad.

A. G. Hoadricourt et L. Hédin: L'homme et les plantes cultivées, Paris 1946. 90. o.

*Vö. Die Religionen und das Heilige, 364. skk. 142.

Ismeretes, hogy a 17. században divattá vált a kínai tudósok között vízmedencékben kerteket építeni.* Vízzel töltött medencék közepén sziklák emelkedtek, törpefákkal, virágokkal, miniatűr házakkal, pagodákkal, hidakkal és emberekkel. Ezeket miniatűr vagy mesterséges hegyeknek nevezték. Már e nevek is kozmológiai jelentésről árulkodnak; a hegy, mint láttuk, a világmindenség szimbóluma.

Ámde ezeknek a miniatűr kerteknek, a művészetkedvelők örömére, mélyen vallásos világérzésről árulkodó, hosszú történetük vagy inkább előtörténetük volt. Előfutáraik a tengert megjelenítő, illatosított vízzel teli medencék, boltíves fedéllel, amely a hegyet ábrázolta. Nyilvánvaló e dolgok kozmikus struktúrája. A misztikus elem is képviselve volt bennük, mert a tenger közepén álló hegy a boldogok szigetét szimbolizálta, a paradicsomot, ahol a taoista halhatatlanok éltek. Tehát egyfajta magáért való világ volt ez, egy világ kicsiben, amelyet otthon, a saját házukban rendeztek be, hogy részesévé váljanak a benne összpontosuló misztikus erőknek, és meditáció révén újból helyreállítsák az összhangot a világgal. A hegyet barlangokkal díszítették, ezekkel kapcsolatos mondák fontos szerepet játszottak a miniatűr kertek koncepciójában. Hisz a barlangok titkos búvóhelyek, a taoista halhatatlanok és beavatás székhelyei. Egy paradicsomi világot képviselnek, s ezért „nehéz oda a bejutás". („A szűk kapu" jelképe, amelyre a következő fejezetben vissza fogunk térni.)

Ám ez az egész vízből, fákból, hegyből és barlangokból álló komplexum, amely oly nagy szerepet játszott a taoizmusban, csupán továbbfejlesztése egy sokkal régebbi vallási elképzelésnek, a tökéletes táj elképzelésének, amely egyszerre miniatűr világ és paradicsom, a boldogság forrása és a halhatatlanság színhelye. Ez a hegyet és vizet magában foglaló tökéletes táj azonban nem volt egyéb, mint a kínaiak ősrégi „szent helye", ahol fiúk és lányok találkoztak minden tavasszal rituális felelgetőst énekelni és szerelmi párharcokat vívni. Nem nehéz elképzelni, milyen eltérő értékeléseken ment át ez az ősrégi „szent hely" az idők folyamán. A legrégebbi időkben kiváltságos cél volt, szent és zárt világ, ahol a fiúk és lányok időnként összetalálkoztak, hogy részt vegyenek az élet és a kozmikus termékenység misztériumaiban. A taoisták átvették ezt az ősi kozmológiai sémát, a hegyet és a vizet, és gazdagabb formában (hegy, víz, barlang, fák) fejlesztették tovább – a lehető legkisebb léptékben – egyfajta paradicsomi miniatűr világmindenséggé, amely éppen azért volt teli mitikus erőkkel, mert távol volt a profán világtól. Előtte gyűltek össze meditációra a taoisták.

A zárt világ szentsége még az illatosított vízzel megtöltött és fedeles medencékben is felismerhető, amelyek a tengert és a boldogok szigeteit jelenítették meg. Még ezek is a meditációt szolgálták, csakúgy mint kezdetben a miniatűr kertek, mígnem a 17. században a tudós módi úrrá lett rajtuk, és „műtárgyakat" csinált belőlük.

E példában természetesen sohasem élhetjük át a világ teljes deszakralizációját, mert a Távol-Keleten „a kedély esztétikai mozgása" még a tudósok között is mindig megőriz valamiféle vallási dimenziót. A miniatűr kertek történetéből azonban leolvasható, miként halad előre a világ deszakralizációja. Csupán azt kell szem előtt tartanunk, hogy egy modern társadalomban mivé is válhatott az ilyenfajta

* A következőkhöz vö. Rolf Stein: Jardins en miniature d'Extrème Orient, Bulletin de l'École Française d'Extréme Orient, 42, 1943, 26. skk. és másutt.

esztétikai érzelem, és azonnal megértjük, mennyire ellaposodhat és megváltozhat a kozmikus szentség tapasztalása, mígnem végül puszta emberi érzelemmé válik – például a l'art *pour l'art* érzésévé.

További kozmikus hierophániák

E könyv szűkre szabott keretei között nincs módunk a természeti szentség valamennyi vonatkozását tárgyalni.

Nagyszámú kozmikus hierophániát mellőznünk kellett. Így például a nap- és holdkultuszokat és megfelelő szimbólumaikat, a kövek vallási jelentőségét, az állatok vallási szerepét stb. A kozmikus hierophániák minden ilyen csoportjában a természeti szentség más- és másfajta struktúrája nyilvánul meg; pontosabban különböző bennük a szent megjelenési formája, amelyet valamilyen speciális kozmoszbeli létmód fejez ki. A kövekhez fűződő különböző vallási értékek elemzéséből megtudhatnánk például, hogy mint hierophániák mit képesek megmutatni az embereknek; úgymint hatalmat, keménységet, tartósságot. A kő hierophániája igazi ontophánia; a kő minden másnál inkább van, mindig önmaga marad, nem változik. Lényének változatlanságával és abszolút voltával megdöbbenti az embert, és analógiás következtet és alapján a lét változhatatlanságát és abszolút voltát

nyilvánítja ki előtte. A vallási élményben a kő sajátos létmódja valamilyen abszolút létezést nyilvánít ki az embernek, amely idő feletti, és amelyet a kifejlés nem érinthet.*

A hold sokfajta és igen különböző vallási értékeléseit hasonlóképpen röviden elemezve kiderül, hogy egykoron az emberek mit olvastak ki a hold ritmusából. A holdfázisok – a hold „születése", „halála" és „feltámadása" – révén tudatosodott a kozmoszban saját létmódjuk és egyúttal továbbélésre vagy az újjászületésre való kilátásaik. A vallásos embert a holdszimbolizmus ösztönözte arra, hogy egymáshoz látszólag semmiben sem kötődő tartományokat kapcsoljon össze, s hogy végül egyetlen „rendszerré" szője össze őket. Valószínűleg a hold ritmusainak vallási értékelése tette lehetővé a primitív népek első nagy antropokozmikus szintéziseit. A holdszimbolizmus kapcsán olyan heterogén dolgok vonatkoztathatók egymásra és kapcsolhatók össze, mint a születés, a kifejlés, a halál, a feltámadás; vagy a víz, a növények, a nő, a termékenység, a halhatatlanság; kozmikus sötétség, születés előtti élet, síron túli létezés és lunáris újjászületés („fény a sötétségből"); szövés, fonás, „az élet fonalának" szimbóluma, ügyesség, időbeliség, halál stb. Egészen általános síkon mozogva a holdszimbolizmus fedezteti fel vagy legalábbis pontosítja a ciklussal, a dualizmussal, a polaritással, az ellentéttel, a harccal kapcsolatos elképzeléseket, de ugyanúgy az ellentétek összebékítésének, a *coincidentia oppositorum*nak a képzetét is. Beszélhetünk a hold metafizikájáról, „igazságok" szilárd rendszeréről, az élő sajátos létmódjáról, tehát mindannak létmódjáról, ami a kozmoszban a kifejlésből, növekedésből és csökkenésből, a „halálból" és „újjászületésből", egyszóval az életből részesül. Mert a hold nemcsak azt üzente a vallásos embernek, hogy a halál elválaszthatatlanul összetartozik az élettel, hanem azt is, és

* A kövek szentségéről vö. Die Religionen und das Heilige, 247–270. o.

mindenek előtt azt, hogy a halál nem végérvényes, mert mindig új születés követi.*

A hold vallási értéket kölcsönöz a kozmikus kifejlésnek, és összebékíti az embert a halállal. A napban más létezésmód nyilvánul meg. Nincs része a kifejlésben; *notia* mindig mozgásban van, a nap változatlan, alakja mindig ugyanaz. A naphierophániákban az autonómia és az erő, a szuverenitás, az értelem vallási értékei jelentkeznek. Bizonyos kultúrákban ezért a legfőbb lény szolarizációja figyelhető meg. Mint láttuk, az égi istenek arra hajlanak, hogy elveszítsék vallási aktualitásukat. Egyes esetekben ezeknek az isteneknek a struktúrája és erői a napistenekben élnek tovább, különösen a jelentékeny történelmű, magasan fejlett kultúrákban (Egyiptom, hellenisztikus Kelet, Mexikó).

Sok hősmitológia szoláris struktúrájú. A hőst a nappal azonosítják; miként a nap, ő is a sötétséggel harcol, alászáll a holtak birodalmába, és mint győztes emelkedik ki onnan. A sötétség itt, a holdmitológiáktól eltérően nem az istenség egyik létmódja, hanem mindannak szimbóluma, ami nem isten, tehát igazi ellenlábas. A sötétség már nem számít a kozmikus élet szükségszerű szakaszának; a napvallás szemszögéből szemben áll az élettel, az alakkal, a megismeréssel. Egyes kultúrákban a napistenek világító epiphániái a megismerés érzéki képeivé válnak.

Végül oly mértékben közelített egymáshoz a nap és megismerés, hogy a késő antik szinkretisztikus napteológiákból racionalista filozófia kerekedett. A nap a világ értelme − Macrobius a napban egyesíti a görög-keleti világ valamennyi istenét, Apollótól és Jupitertől Oziriszig, Hórusig és Adoniszig. (Szaturnáliák I, 17-23. fej.) Julianus császárnak a *Napkirályról* című traktátusában és Proklósz naphimnuszában a naphierophániák helyébe eszmék lépnek − olyan racionalizálódási folyamat játszódik le itt, amelynek során a vallás szinte teljesen eltűnt.*

A naphierophániáknak ez a deszakralizációja sok hasonló folyamattal együtt végül is oda vezetett, hogy az egész kozmoszt megfosztották vallási tartalmától. Ám, mint már említettük, a természet végérvényes deszakralizációja csupán a modern emberek bizonyos körére jellemző, nevezetesen azokra, akik valóban mentesek minden vallási érzéstől. A kereszténység mélyen és döntően beavatkozott a kozmosz vallási értékelésébe, de azt sohasem vetette el. A keresztény író, Léon Bloy példája mutatja, hogy a kozmikus élet a maga összességében még mindig az istenség titkosírásának érezhető:

> *„Akár az emberekben, akár az állatokban vagy a növényekben jelentkezik is az élet, az mindig az élet, és amikor eljön az a perc, az a megfoghatatlan pont, amelyet halálnak nevezünk, akkor, akár egy fából, akár egy emberi lényből, de mindig Jézus illan el."**

Vö. id. mű, 190–216. o.

*Vö. uo. 147–179. o. Továbbá Franz Altheim: Dei unoesiegte Gott, Hamburg 1957.

Le mendiant ingrat II, 196. o.

IV. AZ EMBER LÉTEZÉSE ÉS AZ ÉLET MEGSZENTELÉSE

„Világra nyitott" létezés

A vallástörténész legfőbb célja megérteni és másokkal megértetni a *homo religiosus* viselkedését és szellemi univerzumát. Ez nem mindig könnyű. A modern világban a vallás, mint életforma és világnézet aligha választható el a kereszténységtől. A nyugati értelmiséginek a legjobb esetben is csak arra van lehetősége, hogy bizonyos erőfeszítéseket téve megismerkedjék a klasszikus ókor vallási szemléletével, vagy akár egyes nagy keleti vallásokkal, mint a hinduizmus vagy a konfucianizmus. Bármily dicséretes is az ilyen próbálkozás a vallási távlat kibővítésére, sohasem vezet túl messzire. Mert Görögország, India és Kína esetében a nyugati értelmiségi még mindig összetett és magasan fejlett vallások, és a hozzájuk tartozó terjedelmes vallási irodalom szférájában mozog. Ha ismerjük is e vallási irodalom bizonyos részleteit, és megismerkedünk egyes keleti klasszikus mitológiákkal és teológiákkal is, mindez közel sem elegendő a *homo religiosus* és szellemi univerzuma megértéséhez. Ezekre a mitológiákra és teológiákra már tudósok hosszan tartó munkája nyomja rá bélyegét; noha a szó szigorú értelmében véve ezek nem „könyvvallások", mint a zsidóság vagy Zarathusztra vallása, a kereszténység vagy az iszlám, mégis vannak szent könyveik (India, Kína), vagy legalábbis híres alkotók befolyása alatt álltak (mint Görögországban például, Homérosz behatása alatt).

Vallási rálátásunk bővítéséhez jobb eszköz, ha megismerkedünk az európai népek folklórjával: ezekben a hitképzetekben és szokásokban, az élettel és a halállal kapcsolatos beállítottságokban még sok ősi „vallási szituáció" ismerhető fel. Aki az európai paraszti társadalmakkal foglalkozik, az betekintést nyerhet a neolitikus szántóvetők vallási világába. Az európai parasztok szokásai és képzetei sok esetben ősibb kultúrfokot képviselnek, mint az, amelyik a klasszikus görög mitológiákban tükröződik.* Noha Európában a paraszti népesség nagyobb része több, mint ezer éve áttért a kereszténységre, ebbe a kereszténység előtti vallásörökség nagy része is bele van szőve. Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy az európai parasztok emiatt nem keresztények; vallásosságuk azonban nem korlátozódik a kereszténység történelmi formáira, hanem őriz még egy olyan kozmikus struktúrát is, amely a keresztény városlakók élményvilágából szinte teljesen eltűnt. Őseredeti, nem történeti kereszténységnek nevezhetnénk ezt a vallásosságot. A kereszténység felvétele során az európai szántóvetők az új hitbe bekebelezték az ősrégi kozmikus vallást is.

---

* Erre az eredményre jut például Leopold Schmidt vizsgálata. Lásd Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos, Wien 1952.

Ám a vallástörténész számára, aki meg akarja érteni és értetni a homo religiosus valamennyi egzisztenciális helyzetét, a probléma még bonyolultabb. A szántóvető kultúrákat a nomád pásztorok, a totemisztikus vadászok, a gyűjtögetés és vadászat lépcsőfokán álló népek valóban „primitív világa" előzi meg. Aki a vallásos ember szellemi univerzumát próbálja megérteni, annak mindenekelőtt e primitív társadalmak emberével kell foglalkoznia. Nekünk, mai embereknek azonban az ő vallási viselkedése különösnek, mi több, helytelennek látszik, de legjobb esetben is igen nehezen tudjuk megérteni. Valamely idegen gondolatvilágot azonban csak akkor vagyunk képesek megragadni, ha belehelyezkedünk, középpontjáig hatolunk, ami biztosítja, hogy hozzáférjünk valamennyi értékéhez.

Az ősi társadalmak vallásos embere számára a világ azért létezik, mert az istenek megteremtették: a világnak már a létezése is „mond valamit". A világ nem néma és áttekinthetetlen, nem cél és jelentés nélküli élettelen valami. A vallásos ember számára a kozmosz „él" és „beszél". A kozmosz szentségét bizonyítja már az is, hogy él, mert az istenek teremtették, és az istenek a kozmikus életben mutatkoznak meg az embereknek.

Emiatt meghatározott kultúrfoktól kezdve az ember mikrokozmosznak tekinti magát. Ő is egyik része az isteni teremtésnek; más szóval, saját magában is rálel arra a szentségre, amelyet a kozmoszban ismer fel. A saját életét ennél fogva a kozmikus léttel azonos lényegűnek tartja; ez utóbbi, mint isteni mű az emberi létezés példaképévé válik. Említsünk erre néhány példát. Láttuk már, hogy a házasságot az ég és a föld közötti hierogámiaként értékelik. A földműveseknél azonban még bonyolultabb lesz ez, a föld és a nő azonosítása révén. A nőt a röggel azonosítják, a magszemet a férfimaggal, a földművelést pedig a házastársi egyesüléssel. „A nő eleven földdarab; vessetek belé férfiak magvat!" Olvasható az *Atharva Védában* (XIV, 2, 14). *„Asszonyaitok szántóföldek számotokra."* (Korán, 2, 225.)

Egy meddő királynő így panaszkodik: *„Olyan vagyok, mint a mező, amelyből semmi sem nő ki!"* Egy 12. századi himnuszban viszont a szűzanyát, mint *terra non arabilis, quae fructum parturiit*et (be nem szántott föld, mely gyümölcsöt termett) dicsőítik.

Próbáljuk megérteni annak az embernek a léthelyzetét, akinek szemében mindezek az azonosítások nem puszta gondolatok, hanem megélt tapasztalatok. Életében van egy többletdimenzió: nemcsak emberi, hanem egyúttal „kozmikus", mert struktúrája emberfeletti.

„Nyitott létezésnek" nevezhetnénk, mert nem egyedül az emberi létmódra korlátozódik. (Hiszen példaképét a primitív ember a mítoszokban megnyilatkozó emberfeletti síkra helyezi át.) A vallásos ember, főként a primitív ember létezése a világgal szemben „nyitott"; soha sincs egyedül, a világ egy része mindig benne él. Tévedés lenne azonban Hegellel azt mondani, hogy a primitív ember „a természetbe temetkezett", hogy még nem tudná önmagát a természettől különböző énként felfogni. A hindu ember, aki feleségét átölelve felkiált: *„Az ég vagyok, s te a föld vagy"*, végtere is teljesen tudatában van önnön és felesége ember voltának is. A dél-ázsiai földművelő, aki ugyanazzal a lak szóval jelöli a falloszt és az ásót, és aki sok más földművelőhöz hasonlóan a magvakat azonosítja a férfimaggal, nagyon is jól tudja, hogy az ásó saját maga által készített szerszám, és hogy amikor földjét műveli, olyan munkát végez, amelyhez egy sor technikai ismeretre van szüksége.

Más szavakkal, a kozmikus szimbólum révén valamely tárgyhoz, tevékenységhez egy új érték járul, de ettől még nem megy veszendőbe annak saját, közvetlen értéke. „A világra nyitott” létezés nem tudattalan, a természetbe temetkező létezés. A világgal szembeni „nyitottság” a vallásos embert képessé teszi arra, hogy amikor a világot ismeri meg, saját magát ismerje meg − s ez az ismeret, mert vallási jellegű, s mert a létre vonatkozik, drága a számára.

Az élet megszentelése

A fenti példa feltárja előttünk az ősi társadalmakban élő ember látószögét. Az ő számára az élet a maga egészében megszentelhető. E megszentelés különböző módokon történhet, az eredmény azonban mindig ugyanaz.

Az életet két síkon élik meg: mint emberi létezést, és mint valamilyen emberfeletti élet, a kozmosz és az istenek életének részét. A legkorábbi időben valószínűleg az ember valamennyi szervének és pszichológiai folyamatának, valamint minden cselekedetének vallási jelentése volt, mert az idők kezdetén minden emberi viselkedésmódot az istenek vagy a kultúrateremő hősök hoztak létre: nemcsak a munka, a táplálkozás, a szerelem, a kifejezésmódok különböző fajtáit határozták meg pontosan, hanem olyan cselekedeteket is, amelyek látszólag nem fontosak. Az ausztráliai karadjerik mítoszában a két kultúrateremő hős meghatározott testhelyzetet foglal el szükséglete végzése közben, és a karadjerik mind a napig ezt a példaadó cselekedetet utánozzák.[*] Profán síkon semmi ilyesmivel nem találkozunk. A nem vallásos ember számára minden vitális élmény − szexualitás, táplálkozás, munka és játék − deszakralizált. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy mindezekből a fiziológiai aktusokból hiányzik a szellemi jelentés és ezáltal a valóban emberi dimenzió is.

De a fiziológiai aktusoknak nemcsak azért volt vallási jelentésük, mert az isteni példaképeket utánozták; a szervek és funkcióik attól is vallási értékekre tettek szert, hogy különböző kozmikus területekkel és jelenségekkel azonosultak. Az egyik klasszikus példát már említettük; a nő, mint öl, és mint Földanya, a nemi aktus mint hierogámia ég és föld között, és mint a szántóföld bevetése magokkal. Az ember és a világmindenség közötti azonosítások száma azonban sokkal nagyobb. Néhány ezek közül önkéntelenül kínálkozik, mint például az alábbiak: szem=nap, két szem=nap és hold, koponyatető=telihold, vagy lélegzet=szél, csont=kövek, haj=fűszálak.

A vallástörténész azonban más azonosításokat is ismer. Ezek már fejlettebb szimbolizmust, sőt a mikro- és makrokozmikus megegyezések egész rendszerét feltételezik. Ilyen például a has azonosítása a szülőanyával, vagy a szülőanya azonosítása a barlanggal, a zsigereké a labirintusokkal, a lélegzésé a szövéssel, fonással, a vénáké és artériáké a nappal és a holddal, a gerincoszlopé a világ tengelyével. A primitív népeknél nem találjuk meg ezeket az emberi test és a makrokozmosz közötti azonosításokat. Az ember és a világmindenség közötti pontos megfelelési rendszerek csak a nagy kultúrákban (India, Kína, Ókor, Közel-Kelet, Közép-

[*] Vö. Ralph Piddington: Karadjeri Initiation, Oceania III, 1932-1933, 46–87. o.

Amerika) fejlődtek ki teljesen, kiindulópontjuk azonban az ősi kultúrákban rejlik. A primitív népeknél olyan rendkívül összetett antropokozmikus azonosítási rendszereket találunk, amelyek kimeríthetetlen okoskodási képességről tanúskodnak – így például a francia Nyugat-Afrikában élő dogonoknál.*

Mármost ezek az antropokozmikus azonosítások elsősorban annyiban érdekelnek bennünket, amennyiben különböző léthelyzetek „rejtjelezései". Azt mondottuk, hogy a vallásos ember „nyitott" világban él, és létezése „nyitva áll" a világ előtt. A vallásos ember tehát „kozmikus" élmények végtelen sorát fogadja be. Az ilyen élmények mindig vallásiak, mert a világ szentségére reflektálnak. Hogy megérthessük őket, arra kell gondolnunk, hogy a legfontosabb fiziológiai funkciók szentségekké válhatnak. Az evéshez például rítus kapcsolódik; a táplálékot a különböző vallásokban és kultúrákban másként és másként értékelik, szentnek tartják, az istenség ajándékának vagy a test istenségeinek szóló áldozatnak. Ritualizálják, mint már láttuk, a szexuális életet is, és ezáltal kozmikus jelenségekkel (eső, vetés), illetve isteni aktusokkal (az ég és a föld hierogámiája) azonosítják. A házasságot néha háromféle módon, individuális, társadalmi és kozmikus síkon értékelik. Az omaháknál például kétfelé osztják a falut, az egyiket égnek, a másikat földnek nevezik. Házasságokat csak a két exogám fél között lehet kötni, és azok mindenkor az őseredeti hieroszgámoszt, a föld és az ég közötti egyesülést ismétlik el.*

Ezek az antropokozmikus azonosítások és mindenekelőtt a fiziológiai élet belőlük következő szakramentalizációja életerejét a fejlett vallásokban is megőrizte. Egyetlen példát említünk erre: a szexuális egyesülés, mint rituálé nagy jelentőségre tett szert az indiai tantrizmusban. India példája is világosan mutatja, miként alakul át rituálévá valamely fiziológiai aktus, és a rituális korszák befejeztével miként értékelhető át „misztikus technikává". A tantrizmusban a nő végül Pakritit (természet) és a kozmikus istennőt, Shaktit testesíti meg, míg a férfi Shivával, a tiszta, mozdulatlan, derűs szellemmel azonosul. A szexuális egyesülés (majthuna) mindenekelőtt e két elv, a kozmikus természeti energia és a szellem integrációja. Az egyik tantrikus szöveg ezt így fejezi ki:

> *„A valódi nemi egyesülés a legfőbb Shakti egyesülése a szellemmel (âtman); az összes többi csak a nőhöz való testi viszony." (Kûlârnava Tantra V, 111-112.)*

Már nem fiziológiai aktusról, hanem mitikus rítusról van itt szó; a partnerek nem emberi lények, hanem „eloldozottak" és szabadok, mint az istenek. A tantrikus szövegek újból és újból hangsúlyozzák, hogy ebben az esetben a testi élmény átalakulása következik be. „Ugyanazon aktusok révén, amelyek nyomán más emberek évmilliókig a pokol tüzénél égnek, a jógi elnyeri örök üdvösségét."* Már a Brhadâranyaka Upanishad (V, 14, 8) is kijelenti: *„Bármilyen bűnt látszik is elkövetni a tudó, mégis tiszta, makulátlan, nem változó, halhatatlan."* Más szavakkal: A „tudó" egészen más élményvilág felett rendelkezik, mint a profán.

Minden emberi élmény átalakítható tehát, és egy másik. emberfeletti síkon újra átélhető.

Vö. Marcel Griaule: Dieu d'Eau. Entretiens avet Ogotemêli, Paris 1948.

*Vö. Werner Müller: Die blaue Hütte, Wiesbaden 1954. 115. skk.

**Lásd az idevágó szövegeket in: Eliade: Le Yoga. Immortalité et Liberté, Paris 1954. 264, 395. o.

Az indiai példából kiderül, hogy a szervek és a fiziológiai élet szakramentalizációja, amelyről már gazdag tanúbizonysággal szolgál az összes ősi kultúrfok, „misztikus” kifinomultsággá fejleszthető. A szexualitásnak a szentben való részvétel eszközévé (vagy, mint az indiai esetben, az abszolút szabadság emberfeletti állapotának elérését szolgáló eszközzé) történő átértékelése nem veszélytelen. Indiában például a tantrizmus téves, szörnyű szertartásokhoz is vezethet. A primitív világban a rituális szexualitást gyakran orgiasztikus formák is kísérik.

Mindez azonban mit sem változtat a példa szuggesztivitásán, mert benne egy, a deszakralizált társadalomban már nem átélhető élmény, a megszentelt szexuális élet nyilvánul meg.

Test, ház, kozmosz

A vallásos ember nyitott kozmoszban él, és ő maga is „nyitott” a világgal szemben.

Kapcsolatban áll az istenekkel, és részesül a világ szentségéből. A szent tér struktúráját elemezve megállapíthattuk, hogy a vallásos ember csak „nyitott” világban képes élni; az ember olyan „középpontba” akar letelepedni, ahol lehetséges érintkeznie az istenekkel.

Lakása mikrokozmosz és teste szintúgy. Már korán bekövetkezik a ház, a test és a kozmosz azonosítása. Időzzünk el egy kissé ennél a példánál, melyből kiderül, miként értelmezhetők át későbbi vallásokban vagy akár filozófiákban az ősi vallásosság értékei.

Az indiai vallásos gondolkodás gazdagon felhasználta a háznak, a kozmosznak és a testnek ezt a hagyományos azonosítását. Mégpedig a következő okból: a test is, a kozmosz is végső soron „szituáció”, adottságrendszer, amelyet az ember magára vállal. A gerincoszlop a világoszloppal (*skambha*) vagy a Meru heggyel, a lélegzetvételek a szelekkel, a köddel, a szív „a világ középpontjával” stb. azonosul. Azonosságot állapítanak meg azonban az emberi test és a rituálé között is. Az áldozati helyet, az áldozati eszközöket és cselekedeteket a különböző szervekkel és fiziológiai funkciókkal azonosítják. Az emberi testet, amely rituálisan a kozmosszal vagy a védikus oltárral (egyfajta *imago mundi*val) homológ, ezen kívül a házzal is azonosítják. Az egyik hatha jóga szöveg a testet „egy oszlopú és kilenc ajtajú háznak” nevezi (Gornksha Shataka 14).

Amikor tehát az ember tudatosan illeszkedik a példaadó helyzethez, amire bizonyos fokig predesztinálva van, akkor kozmikussá teszi saját magát, vagyis emberi méretekben reprodukálja a kölcsönös feltételezettségeknek és ritmusoknak azt a rendszerét, amely a világra jellemző és azt alkotja, és végső soron minden világmindenséget meghatároz. Az azonosítás fordított irányban is megtörténik; a templomot és a házat emberi testnek tekintik.

A kupola „szeme” gyakran használt kifejezés különböző építészeti hagyományokban.* Ami ebben fontos, az a következő: ezen egyenértékű képek − kozmosz,

* Vö. Ananda K. Coomaraswamy: Symbolism of the Done, Indian Historical Quarterly, XIV. 1938, 1-56, 34. skk.

ház, emberi test – mindegyikének van egy felső „nyílása" – vagy legalábbis tartalmazhat ilyen nyílást –, amely lehetővé teszi az átmenetet egy másik világba. Az indiai torony felső nyílását másképpen *brahmarandhrá*nak is nevezik, s ez a szó a koponyának azt a felső „nyílását" is jelöli, amely a jógi tantrikus technikában főszerepet játszik; ezen a nyíláson keresztül száll ki a lélek, amikor az ember meghal. Ide tartozik az a szokás is, hogy széttörik a halott jógi koponyáját, megkönnyítendő a lélek eltávozását.*

Ennek az indiai szokásnak Európában és Ázsiában rendkívül elterjedt elképzelések felelnek meg: a holtak lelke a tűzhelyen (füstlyuk) vagy a tetőn át száll el, mégpedig különösen azon a tetődarabon át, amely a „szent sarok" fölött van.* Hosszabb haláltusa esetén eltávolítják a tető egy vagy több gerendáját, vagy akár szét is törik az egész tetőt. A szokás jelentése nyilvánvaló: a lélek könnyebben elszabadul testétől, ha a test másik képének, a kozmosznak, a háznak a felső részét széttörik. Mindezek az élmények a nem vallásos ember számára értelmezhetetlenek, nemcsak azért, mert számára a halál deszakralizálódott, hanem azért is, mert már nem valódi kozmoszban él.

Az indiai misztikus szókincsben fennmaradt az ember és a ház, különösen pedig a koponyának a tetővel vagy a kupolával való azonosítása. A misztikus alapélményt, az emberi létmód határainak átlépését kettős képpel fejezik ki: a tető széttörésével és a levegőbe emelkedéssel. A buddhista szövegek *arhat*okról beszélnek, amelyek „a levegőben szállnak és széttörik a palota tetejét"; akik *„saját akaratukból szállnak, széttörik a háztetőt, átrepülnek rajta a légbe emelkedve"*.* Ezek a képekben gazdag fordulatok kétféle módon értelmezhetők: a misztikus élmény síkján „egy fázisról" van szó, vagyis a lélek felszállásáról a *brahmarandhrá*n keresztül; metafizikai síkon pedig a feltételekhez kötött világ megszüntetéséről. Azonban az *arhat*ok „repülésének" mindkét jelentésében az ontológiai sík áttörése és az egyik létmódból egy másikba való átmenet fejeződik ki; az átmenetet jelöli a feltételes létezésből egy feltétlen létmódba, vagyis a tökéletes szabadságba.

A „repülés" a legtöbb ősi vallásban az emberfeletti létmód (isten, varázsló, „szellem") elérését érzékelteti, a szabadságot, hogy tetszés szerint mozoghatunk; tehát a „szellem" alkotmányához való idomulást. Az indiai gondolkodásmódban az arhat, amikor „széttöri a háztetőt" és felszáll a levegőbe, képszerűen szemlélteti, hogy túllépett a kozmoszon, és valamilyen paradox elképzelhetetlen létmódba, mégpedig az abszolút szabadság létmódjába érkezett. (Ezt egyébként különböző nevekkel illethetik: nirvâna vagy asamskrta, samâdhi, sahaja stb.) Mitológiai síkon a világ transzcendálásának ezt a példaadó cselekedetét szemlélteti Buddha felkiáltása, miszerint feltörte a kozmikus „tojást", „a tudatlanság csigaházát", és elnyerte, „Buddha boldog, egyetemes méltóságát".*

---

*M. Eliade: Le Yoga, 400, o., lásd még K. Coomaraswamy, id. mű, 53. o., 60. jegyzet.

**A szent tér egyik része, amely bizonyos eurázsiai háztípusokban a középpillérnek felel meg, következésképpen „világközpont" szerepét játssza. S. G. Ränk: Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropans und Nordasiens, Helsinki 1949.

***Vö. Eliade: Le Vol mystique, Numen III, 1956, 1–13. o.

Suttavibhanga: Pârâjika, I, I, 4, kommentálja Paul Mus in: La notion de temps réversible dans la mythologic bouddhique, Melun 1939. 13. o.

E példából kiviláglik, milyen hosszú élettartamúak az emberi lakással összefüggő ősi szimbolizmusok. Olyan vallási helyzetek fejeződnek ki bennük, amelyek ugyan ősidők óta fennállnak, ám érvényességük változik, jelentésük bővül, és egyre finomabban tagolt gondolatrendszerekbe illeszthetők. Az ember éppúgy „lakik" önnön testében, miként valamely házban vagy a kozmoszban, amelyet saját magának teremtett (vö. I. fejezet).

Minden törvényes és tartós helyzet feltételezi a beilleszkedést valamilyen kozmoszba, jól elrendezett univerzumba, amelyet a példaadó minta, a teremtés képére formáltak. A lakott terület, a templom, a ház, a test – mindegyik kozmosz. A maga módján azonban mindegyiknek van valamilyen „nyílása", amelynek jelentése kultúránként változik. (A templom „szeme", a tűzhely, a füstlyuk, brahmarandhra stb.) A kozmosz, amelyben lakunk − test, ház, törzsi terület, az adott világ a maga egészében − felül valamilyen módon kapcsolatban áll egy másik, túlvilági síkkal.

Az akozmikus vallásban, amilyen a buddhizmus után az indiai volt, a magasabb sík felé vezető nyílás már nem az átmenetet jelöli az emberiből az emberfeletti berendezkedésbe, hanem a transzcendenciát, a kozmosz megszüntetését, az abszolút szabadságot. A Buddha által „széttört" tojás és az *arhat*ok által széttört „tető" filozófiai jelentése lényegesen különbözik attól az ősi szimbolizmustól, amelyben a földről az égbe való átmenet a világtengely vagy a füstlyuk mentén megvalósul.

Mégis, az indiai filozófia és misztika az ontológiai áttörés és a transzcendencia jelölésére alkalmas valamennyi szimbólum közül előszeretettel választotta a széttört tető említett ősrégi képét. Az emberi létformán való túllépés képszerű alakja „a ház" megsemmisítésében fejeződik ki, vagyis annak a személyes kozmosznak a megsemmisítésében, amelyet az ember lakásul választott. Minden „szilárd menedéknek", amelyben az ember „berendezkedett", filozófiai képe azt jelenti, hogy az ember minden „helyzetet" megszüntetett, és a világban való berendezkedés helyett az abszolút szabadságot választotta, aminek az indiai gondolkodásban minden meghatározott világ megsemmisítése a feltétele.

Nem szükséges kimerítően elemeznünk azokat az értékeket, amelyeket korunk nem vallásos embere testének, házának és univerzumának tulajdonít, hogy felbecsülhessük, milyen óriási távolság választja el őt az imént tárgyalt primitív vagy keleti kultúrák embereitől. Miként a modern ember lakóházához már nem tapadnak kozmológiai értékek, úgy nélkülöz teste is minden vallási vagy szellemi jelentést. Összefoglalásképpen azt mondhatjuk, hogy a modern, nem vallásos ember szemében a kozmosz áttekinthetetlenné, mozdulatlanná és némává vált.

Nem hordoz üzenetet, nem tartalmaz semmilyen „titkosírást". A természet szentségének tudata a mai Európában úgyszólván csak a falusi népességben él tovább, mert az még kozmikus liturgiaként fogadja be a kereszténységet. Az ipari társadalom, különösen az értelmiségiek kereszténysége viszont már régóta nélkülözi azokat a kozmikus értékeket, amelyek a középkorban még hozzátapadtak. A városok kereszténységét ettől még nem kell „lesüllyedtnek" vagy „értéktelenebbnek" tekinteni, csupán azt kell megállapítanunk, hogy a városok vallási érzékelőképessége rendkívül elszegényedett. A modern városi keresztényeknek már nincs részük a kozmikus liturgiában, annak misztériumaiban, ahogy a természet részt

vesz a krisztológiai drámában. Vallásos átélésük már nem nyitott a „kozmosz" felé. Pusztán magánélménnyé változott: az üdvösség olyan probléma, amely az embert és istenét érinti. Az ember jobbik esetben nemcsak isten, hanem a társadalom előtt is felelősséget érez. Ám ebben az ember-isten-történelem komplexumban nincs helye a kozmosznak. Ezért feltehetően már az igazi keresztény sem érzi isten művének a világot.

Átjutni a szűk kapun

Azzal, amit a test-ház szimbolizmusról és annak antropokozmikus azonosításairól elmondottunk, távolról sem merítettük ki ezt a gazdag témát; csupán egynémely oldalára kellett szorítkoznunk. A „ház", amely egyszerre *imago mundi* és az emberi test megismétlése, jelentős szerepet játszik a rítusokban és a mítoszokban. Egyes kultúrákban (például a korai Kína, Etruria) a temetkezési urnákat házformára képezik ki, felső nyílással, amely lehetővé teszi a holtak lelkének be- és kimenetelét.[*] A ház-urna bizonyos fokig az elhunyt új „testévé" válik. Egy ilyen sipka formájú házacskából jön ki a mitikus ős is, és ilyen ház-urna-sipkában rejtőzik el éjszaka a nap, hogy reggel újból kiemelkedjék belőle.[*] Strukturális megfelelés található tehát az átmenet különböző fajtái között: a sötétségből a fénybe (nap), valamely nem létezés előtti létezésből a megnyilvánulásba (mitikus ős), az életből a halálba és az új, halál utáni létezésbe (lélek).

Láttuk, hogy minden „kozmosz" – univerzum, templom, ház, emberi test – felül „nyílással" van ellátva. Most még jobban megérthetjük a szimbolizmus jelentését: a nyílás lehetővé teszi az átmenetet az egyik létmódból a másikba, az egyik léthelyzetből a másikba. Az „átmenet" minden kozmoszbeli létezőnek elő van írva: az ember az előéletből az életbe és végül a halálba jut, miként a mitikus ős a létezés előtti létezésből a létezésbe, a nap a sötétségből a fénybe. Ez a fajta „átmenet" egy még bonyolultabb rendszer kereteibe illeszkedik, amelynek fő vonásait már tárgyaltuk: ide tartozik a hold mint a kozmikus kifejlés őstípusa, a növényvilág mint az általános megújulás szimbóluma, és mindenekelőtt a kozmogónia, a – lehetőség szerintiből az alakkal bíróba való példaszerű átmenet – rituális megismétlésének számtalan fajtája. Az „átmenet" mindeme rituáléiban és szimbolizmusaiban az emberi létezés egészen sajátos felfogása nyilvánul meg: azzal, hogy megszületett, az ember még nem készült el; másodszor is meg kell születnie – méghozzá szellemileg. Csak akkor válik egészen emberré, ha egy tökéletlen embrionális állapotból átmegy a tökéletes, „felnőtt" állapotba.

Más szóval, az emberi létezés teljes gazdagsága csak egy sor átmenetrítuson, egymást követő beavatásokon keresztül érhető el.

[*] C. Hentze: Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit, Antwerpen 1951, 49. skk.; uő.: Sinologica III, 1953, 229–239. o. és 2-3. ábra.

[*] C. Hentze: Tod, Auferstehung, Weltordaung. Das mytische Bild im ältesten China, Zürich 1955, 47. skk. és 24-25. ábra.

Rövidesen beszélünk a beavatás értelméről és funkciójáról. Előtte azonban még valamit az „átmenet" szimbolizmusáról, ahogy azzal a vallásos ember ismerős környezetében, mindennapi életében találkozik; házában, az utakon, amelyeken munkába indul, a hidakon, amelyeken áthalad stb. Ez a szimbolizmus már a ház struktúrájában is jelen van. A felső nyílás, mint láttuk, az éggel való kapcsolatot, a transzcendencia utáni vágyat jelöli. A küszöbben egyszerre testesül meg a „kívül" és „belül" közötti határ, valamint az egyik zónából a másikba (a profánból a szentbe, vö. I. fejezet) való átmenet lehetősége. Mindenekelőtt azonban a híd és a szűk kapu képében fejeződik ki a veszélyes átmenet képzete, ezért a mitológiát, a temetkezési és beavatási rítusokat ezek uralják. A beavatás, a halál, a mitikus eksztázis, az abszolút megismerés és – a zsidó és a keresztény vallásban – a hit az egyik létmódból a másikba való átmenetnek felelnek meg, és mindezek valódi ontológiai változást hoznak létre. Ezt a paradox átmenetet kifejezendő (paradox, mert mindig törést és transzcendenciát feltételez), a különböző vallási hagyományok igen gyakran a veszélyes híd és a szűk kapu szimbólumait alkalmazzák. Az iráni mitológiában az elhalálozottak a túlvilágra vezető útjuk során a Csin-hídon kelnek át. Ez az igazak számára kilenc lándzsahossz széles, az istentelenek számára azonban olyan keskeny, mint a „borotva éle". (Dînkart IX, 20, 3) A sinvat-híd alatt a pokol mély szakadéka nyílik. (Videvdat 3, 7) E hídon át indul extatikus égi útjára az összes misztikus is, például Ardâ Vîráf.*

Szent Pál látomásában jelenik meg az a „hajszálvékony" híd, amely világunkat összeköti a mennyországgal. Ugyanezzel a képpel találkozunk arab szerzőknél és misztikusoknál: a híd „hajszálnál is vékonyabb", és a földet köti össze a csillagszférákkal és a paradicsommal. A bűnösök, akik nem tudnak áthaladni rajta, miként a keresztény hagyományban, itt is a pokolba vettetnek. A középkori legendák „víz alá rejtett hídról" és karhídról beszélnek, amelyeken a hősnek (Lancelot) mezítláb és puszta kézzel kell haladni. A híd „sarlónál is élesebb", és az áthaladás „szenvedéssel és halálos kínnal" kapcsolódik össze. A finn hagyományban tűkkel, szegekkel és borotvákkal borított híd vezet a pokol felett; túlvilági utazásuk eksztázisában halottak és sámánok járnak rajta. Hasonló leírásokkal találkozunk szinte mindenütt a világon.* Egyébként még később is ugyanezekkel a képekkel fejezték ki, hogy milyen nehéz eljutni a metafizikai megismeréshez vagy a kereszténységben – a hithez.

> *„Nehéz az út a borotva vékony pengéjén, mondják a költők, és a legmagasabb rendű megismeréshez vezető út nehézségére gondolnak." (Katha Upanishad III, 14.) „Mert szoros kapu és keskeny út, amely viszen az életre, és kevesen vagynak azok, akik azt megtalálják." (Máté 7, 14.)*

E néhány, a híd és a kapu beavatási és halálszimbolizmusára vonatkozó példából kiderült, mennyire átértékelődhet vallási és metafizikai síkon a mindennapi létezés és az ahhoz tartozó „kis világ". (A ház felszereléseivel, a mindennapi munka intéznivalóival stb.) A vallásos ember élményvilágában átalakul a mindennapi élet; mindenütt „titkosírást" fedez fel. A legszokványosabb cselekedet is szellemi aktust jelölhet. Az út és a járás vallási érvényre tehet szert, mert minden út az „élet

Vö. Die Religionen und das Heilige, 430. skk.

*Vö. M. Eliade: Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, Paris 1951, 357. Skk.

útját" szimbolizálja, minden járás a zarándoklat, a világ középpontjába való vándorlás szimbóluma lehet.* Ha a „ház" „birtoklása" azt jelenti, hogy szilárd helyet választunk a világban, akkor a házról lemondó zarándokok és aszkéták „továbbhaladásában", állandó helyváltoztatásában az a törekvés fejeződik ki, hogy elhagyják ezt a világot, s se legyen állandó helyük benne. A ház „fészek", és mint a Pankavimsa Brâhmana mondja (XI, 15, 1), „fészket rakni" annyit jelent, mint tűzhelyet, gyermekeket, „otthont" birtokolni: a fészek tehát a család, a közösség és a gazdaság világának a jelképe. Akik a keresést, a középponthoz vezető utat választották, azoknak le kell mondaniuk a családban és a közösségben elfoglalt helyről, a „fészekről", és egyes-egyedül a legmagasabb igazsághoz való „vándorlásnak" kell szentelniük magukat, amely igazság a fejlett vallásokban a rejtőzködő istennel, a *Deus absconditus*szal azonos.*

Átmenetrítusok

Régóta ismeretes, hogy az átmenetrítusok fontos szerepet játszanak a vallásos ember életében.* Az igazi átmenetrítus természetesen a serdülőkori beavatás, a korosztályváltás. (A gyermek, illetve a fiúcska belép az ifjúkorba.) Születéskor, házasságkötéskor és a halál alkalmából is találunk azonban átmenetrítusokat, és tulajdonképpen itt is beavatásokról van szó, mert mindezek az ontológiai és a társadalmi állapot alapvető változásával kapcsolatosak.

Amikor a gyermek megszületik, csupán fizikai létezése van; sem a család, sem a közösség nem ismeri el. Csak a közvetlenül a szülést követő rítusok nyomán válik az újszülött a szó tulajdonképpeni értelmében „élővé"; csak a rítusok révén fogadják be az élők közösségébe.

A házasságkötés is átmenetet jelent az egyik csoportból a másikba. Az újdonsült házas kilép a nőtlenek csoportjából, hogy a jövőben a családatyák csoportjához tartozzék. Minden házasság feszültséget és veszélyt jelent, és ezáltal válságot robbant ki. Ezért kíséri átmenetrítus. A görögök a házasságot *télosz*nak, szentségnek nevezték, és a házassági rituálé a misztériumokhoz hasonlított.

A halálrítusok még ennél is bonyolultabbak, mert ezekben nem csupán valamilyen „természeti" jelenségről (az élet – vagy a lélek – elhagyja a testet), hanem az életfajta ontológiai, egyúttal társadalmi változásáról is szó van. Az elhunytnak meghatározott próbákat kell kiállnia, amelyek döntenek halál utáni sorsáról, miáltal el és be kell fogadnia őt a holtak közösségének is. Egyes népeknél csak a rituális temetés erősíti meg a halált. Akit nem a meglévő szokások szerint földelnek el, az nem halott. Másutt a halál csak a temetési szertartások elvégzése után érvényes, vagy csak akkor, mihelyt az elhunyt lelkét rituálisan új másvilági lakóhelyekre vezették, és ott a holtak közössége befogadta. A nem vallásos ember számára a szü-

Vö. Le Chamanisme..., 419. skk.; Maarti Haavio: Väinämöinen, Eternal Sage, Helsinki 1952, 112. skk.

*Vö. Ananda K. Coomaraswamy: The Pilgrim's Way, Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society XXIII, 1937, IV. rész, 1–20. o.

**Vö. Arnold van Gennep: Les rites de passage, Paris 1909.

letés, a házasság és a halál csupán az egyént és a családot érintő események. A létezés nem vallásos szemléletében mindezek az „átmenetek” elvesztették rituális jellegüket, és csupán önmagukat jelentik: születést, halálesetet vagy hivatalosan elismert szexuális egyesülést. Az egész élet nyíltan vallástalan felfogása ilyen tiszta állapotban persze még a legerőteljesebben szekularizált társadalomban is ritkán fordul elő. A közelebbi vagy távolabbi jövőben talán gyakoribb lesz az ilyen, teljesen vallás nélküli élményvilág.

Pillanatnyilag mindenesetre még ritka. A profán világban ugyan a halál, a házasság és a születés gyökeres szekularizációjával találkozunk, ám rövidesen látni fogjuk, hogy az elvetett vallási viselkedésmódok bizonytalan emlékek és vágyak formájában még mindig tovább élnek.

Ami mármost a voltaképpeni beavatási rituálét illeti, különbséget kell tenni a serdülőkori korosztályi beavatás és valamely titkos szövetségbe való belépés között. A legfontosabb különbség az, hogy a korosztályi beavatásnak minden fiút alávetnek, míg a titkos szövetségekbe csak bizonyos számú felnőtt lép be. Bizonyos, hogy a férfiassági beavatás intézménye régebbi, mint a titkos szövetségi beavatásé; elterjedtebb és a legősibb kultúrfokon is fellelhető, például az ausztráliaiaknál és a tűzföldieknél. Nem kell itt a beavatási szertartásokat egész bonyolultságukban felidéznünk; csak azt kell megmutatnunk, hogy a beavatás már ősi kultúrfokon is főszerepet játszik az ember vallási alakításában, s hogy mindenekelőtt arra rendeltetett, hogy átalakítsa a neofiták ontológiai berendezkedését.

Igen fontosnak tartjuk ezt a tényt a vallásos ember megértése szempontjából: kiderül belőle, hogy a primitív társadalmak embere abban a formában, amelyben a természetes létezés síkján „adva van”, még nem tartja magát „teljesnek”. Ahhoz, hogy igazi emberré váljék, meg kell halnia ezen első (természeti) élet számára, és újjá kell születnie egy magasabb rendűbe, amely egyúttal vallási és kulturális élet is.

Más szóval, a primitív ember az embereszményt, amelyre törekszik, emberfeletti síkra helyezi. Ez először is azt jelenti, hogy csak akkor válik teljes emberré, ha túllép a „természetes” emberléten, és azt bizonyos értelemben maga mögött hagyja; mert a beavatás mindenekelőtt a halál, a feltámadás vagy az újjászületés paradox, természetfeletti élményét jelenti. Másodsorban pedig azt, hogy a beavatási rítusokat, amelyek próbákat, szimbolikus halált és feltámadást foglalnak magukba, az istenek, a kultúrateremtő hősök vagy a mitikus ősök állapították meg. Emberfelettiek tehát, és elvégzésükkel a neofita valamilyen emberfeletti isteni viselkedést utánoz. Ez azért fontos, mert újból kiderül belőle, hogy a vallásos ember másmilyen akar lenni, mint amilyennek „természeti síkon” találja magát, és hogy az eszményi, a mítoszokban kinyilatkoztatott képhez hasonlóvá akar válni. A primitív ember vallásos embereszményre törekszik, és ez a törekvés már magába foglalja a fejlettebb társadalmak valamennyi későbbi etikájának csíráit. A modern, vallástalan társadalomban a beavatás, mint vallási aktus természetesen már nem fordul elő. Ám mintája, mint még látni fogjuk, erősen deszakralizált formában a modern világban is tovább él.

A beavatás fenomenológiája[*]

A beavatáshoz általában háromféle kinyilatkoztatás tartozik: a szent, a halál és a szexualitás kinyilatkoztatása.[*] A gyermek előtt ismeretlenek mindezek a tapasztalatok; a beavatott ismeri, vállalja és új énjébe építi őket. A neofita leveti gyermeki, profán, még nem újjászületett életét, s egy új, megszentelt létezésbe születik újjá, s ezáltal olyan létmódba, amely lehetővé teszi a megismerést, a tudást. A beavatott nemcsak „újonnan született" vagy „feltámadt"; egyúttal olyan ember is, aki tud, ismeri a misztériumokat, és akinek metafizikai kinyilatkoztatásban volt része. A vadonban tartott „edzése" során megismeri a szent titkokat, az istenekről és a világ eredetéről szóló mítoszokat, az istenek valódi nevét és a beavatási szertartások során alkalmazott rituális eszközök („zugattyú", kovakőből készült bemetszőkés stb.) szerepét és származását. A beavatás szellemi beérést jelent, és az egész emberiség vallástörténetében mindig ugyanezzel találkozunk: a beavatott az, aki megismerte a misztériumokat, az, aki valamit megtud.

A szertartás mindenütt azzal kezdődik, hogy a neofita elválik családjától, és magányosan visszavonul a vadonba. Már önmagában ez is halálszimbólum: az erdő, a dzsungel és a sötétség a túlvilágot, az „alsó világot" jelképezi. Néhány országban azt hiszik, hogy egy tigris viszi a hátán a jelöltet a dzsungelbe: a vadállat a misztikus őst, a beavatásmestert testesíti meg, aki a fiút az alsó világba vezérli. Másutt erősen tartja magát az a hit, hogy a neofitát valamilyen szörnyeteg nyeli el, amelynek gyomrában a kozmikus éjszaka uralkodik. Ez mind kozmikus, mind emberi síkon ez embrionális létezés megfelelője. A vadonban számos helyen beavatási kunyhó található. Az ifjú jelöltek itt teszik le a próbák egy részét, s a többiek itt tájékoztatják őket a törzs titkos hagyományairól. A beavatási kunyhó az anyaöl szimbóluma.[*]

A neofita halála visszatérés az embrionális állapotba, ez azonban nemcsak az emberi fiziológia értelmében, hanem kozmológiailag is értendő: a magzati állapot egy lehetőség szerinti, prekozmikus világba való ideiglenes visszatérésnek felel meg.

Más rítusok a beavatási halál jelképrendszerét világítják meg. Egyes népeknél a jelölteket frissen ásott sírokba temetik vagy ágakkal fedik be őket, miközben azok mozdulatlanul fekszenek, akár a halottak, vagy fehér liszttel dörzsölik be őket, hogy kísérteteknek látsszanak. A neofiták egyébként a szellemek viselkedését utánozzák; evéshez nem az ujjukat használják, hanem miként a holtak lelkei, közvetlenül fogukkal veszik magukhoz a táplálékot. Végül; természetesen sokféle jelentése van a kínzásoknak, amelyeknek alá kell vetniük magukat. Egy jelentés azonban közös bennük: a neofitát a beavatási démonok, vagyis a mitikus ősök kínozzák, csonkítják meg. E testi szenvedésekben annak a jelöltnek a helyzete tükröző-

A beavatás és a beavatási rítusok problémájához vö. Ruth Benedict: Urformen der Kultur, mindenekelőtt 56. skk., 74, 82. skk., 91. skk., 139. skk., 161. skk.

[*] A következőkhöz lásd M. Eliade: Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes, Eranos Jahrbuch XXIII, 1955, 57–98. o.

[**] R. Thurnwald: Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten, Eranos Jahrbuch VII, 1950, 321-398, 393. o.

dik, akit az állatdémon „felfal”, a beavatási szörnyeteg bosszújában megcsonkít és zsigereiben elemészt. A csonkítások (fogak kitépése, ujjak levágása stb.) szintén halálszimbólumok. A legtöbb ilyen csonkítás a holdistenségekkel áll kapcsolatban. A hold időről időre eltűnik, meghal, majd három éjszaka után újjászületik. A holdszimbolizmus arra utal, hogy a halál minden misztikus újjáéledés elsődleges feltétele.

Az olyan különleges műveleteken, mint a körülmetélés és a szubincízió, valamint a beavatási csonkításokon kívül más külső jelek is a halálra és a feltámadásra utalnak − nevezetesen a tetoválás és a merítővágás. A misztikus újjászületés jelképrendszere itt is számos formában megmutatkozik. A jelöltek új nevet kapnak, s ettől fogva ez az igazi nevük. Egyes törzsek azt hiszik, hogy az ifjú beavatottak teljesen elfelejtették korábbi életüket. Közvetlenül a beavatás után úgy táplálják őket, mint a kisgyermekeket, s kézen fogva járnak velük; mint a gyermekeknek, újból megtanítanak nekik is mindent. A bozótban általában új nyelvet tanulnak, legalábbis azt a titkos szókincset, amelyet csak a beavatottak érthetnek. A beavatással tehát minden újrakezdődik. A második születés jelképrendszere néha egészen konkrétan fejeződik ki. Egyes bantu népeknél a fiatal fiút a körülmetélés előtt „újjászületési” szertartásnak vetik alá.* Az apa kost áldoz, majd három napra rá a kos gyomrába és bőrébe burkolja a gyermeket, miután az felmászott az ágyra és felsírt, mint egy újszülött. Három napig marad a kosbőrben. Ennél a népnél a halottakat kosbőrben és magzati helyzetben földelik el. Az állatbőrbe való rituális öltöztetés révén történő mitikus újjászületés jelképrendszere egyébként magasan fejlett kultúrákban (India, Óegyiptom) is fellelhető.

A beavatási eljárásban a halál jelképrendszerét szinte mindig a születés jelképrendszere kíséri. Ebben az összefüggésben a halál a profán, nem megszentelt létmódon, a vallási dolgokról mit sem tudó és a szellemileg vak “természeti ember” létmódján való túllépést jelenti. A beavatási misztérium a neofita előtt fokról fokra fedi fel a létezés igazi dimenzióját; a beavatás bevezeti a szentségbe, s ezáltal arra kötelezi, hogy magára vállalja emberi felelősségét. Megállapíthatjuk tehát azt a fontos tényt, hogy a szellemi életbe való bejutás minden ősi társadalomban a halál és az újjászületés jelképrendszerének közvetítésével fejeződik ki.

* M. Canney: The Skin of Rebirth, Man, 1939. július, 91. sz., 104–105. o.

Férfiszövetségek és nőszövetségek

A férfiszövetségek felvételi rítusaiban ugyanezeket a próbákat és beavatási eljárásokat találjuk. Ám, mint már említettük, a férfiszövetségekhez való tartozás már kiválasztottságot jelent; noha mindenki oda szeretne tartozni, a titkos szövetséghez nem tartozik mindenki, aki átélte a serdülőbeavatást.*

Csak egyetlen példát említünk: a mandja és banda afrikai törzseknél Ngakola néven létezik egy titkos társaság. A mítosz szerint, amelyet a neofitáknak a beavatás során elbeszélnek, Ngakola szörnyeteg volt, amely megölte az embereket: lenyelte, majd újból kiköpte őket. A neofitát egy kunyhóba vezetik, amely a szörnyeteg testét jelképezi. Ngakola komor hangját hallja, miközben megkorbácsolják és megkínozzák, mert hisz Ngakola gyomrában van, amelyik épp elemészti őt. Különféle további próbák után a beavatásmester végre kihirdeti, hogy Ngakola, miután lenyelte a neofitát, újból kiokádta magából.*

Tehát itt is a halálnak ugyanazzal a jelképrendszerével (lenyeletés) találkozunk, amely oly nagy szerepet játszott a serdülőbeavatás során. A titkos szövetségbe való belépés rítusai pontról pontra megegyeznek a serdülőbeavatáséival: bezárás, kínzás és próbatételek, halál és feltámadás, új névadás, titkos nyelv oktatása stb.

Vannak női beavatások is. De ne várjuk, hogy a női beavatási rítusokban és misztériumokban ugyanazzal a jelképrendszerrel, pontosabban, ugyanazokkal a jelképes kifejezésmódokkal találkozzunk, mint a férfibeavatások és testvérszövetségek esetében. Szembeszökő azonban egy közös elem: e rítusok és misztériumok mélyén mindkét esetben valamilyen mély vallási élmény rejlik. A szentséghez való hozzájutás, ahogy ez a női mibenlétét vállaló asszony előtt feltárul – a beavatási rítusoknak épp ez a célja, mind a serdülőbeavatások során, mind pedig a női titkos társaságokban (a nőszövetségekben).

A beavatás az első menstruációval kezdődik. Ez a fiziológiai tünet egyfajta szakítást jelent: a kislány kiválását ismerős világából. Haladéktalanul elkülönítik, elszigetelik a közösségtől. Az elkülönít – és külön kunyhóban, a vadonban vagy a lakóház valamely sötét szögletében történik. A menstruáció előtt álló ifjú leánynak meghatározott, meglehetősen kényelmetlen helyzetben kell maradnia, kerülnie kell a napfényt és az emberek érintését. Különleges ruhát, jelet vagy bizonyos színt visel, amelyet számára tartanak fenn, s nyers étellel kell táplálkoznia.

Az elkülönítés és a ház valamely zugába történő száműzés – sötét – az erdőben elkülönített vagy a kunyhóba zárt fiú beavatási halálára emlékeztet. A két dolog között annyi különbség mégis van, hogy a kislányokat közvetlenül az első menstruáció után – tehát külön-külön – különítik el, míg a fiúkat csoportosan szigetelik el a többiektől. Ezt az eltérést az magyarázza, hogy a lányoknál a gyermekkor végét inkább jelzik fiziológiai változások. Végül azonban a lányok is csoportot alkot-

---

Vö. H. Schurtz: Alterklassen und Männerbünde, Berlin 1902; O. Höfler: Kultische Geheimbünde der Germanen I. Frankfurt a. M. 1934; R. Wolfram: Schwerttanz und Männerbund I-III. Kassel 1936; W.-E. Peuckert: Geheimkulte, Heidelberg 1951.

*E. Andersson: Conhibution d l'ethnographie des Kuta L, Uppsala 1953, 264. skk.

nak, s a beavatás a továbbiakban már közösen, idős asszonyok vezetésével történik.

Ami most már a női szövetségeket illeti, azok mindig a születés és a termékenység misztériumával állnak kapcsolatban. A szülés titka, az asszonynak az a felfedezése, hogy életet teremt, olyan vallásos élmény, amely nem fordítható le a férfi-élményvilág kifejezéseire. Érthető, hogy a szülés néha valódi misztériumokká fejlődő, titkos női rituálékra ösztönöz. Az ilyen misztériumok nyomai még Európában is fennmaradtak.* Miként a férfiaknál, úgy a nők között is sokfajta társaság létezik, amelyek körében egyre inkább elmélyül a titok és a misztérium. Először is létezik az általános beavatás, amelyben minden leánynak és újonnan házasodottak része van, majd a következő lépcsőfok, a női szövetségek intézménye. Vannak azután Afrikában még ma is létező női misztériumtársaságok, amelyek hasonlatosak az ókori menádok zárt csoportjaihoz. Ismeretes, hogy ezek a női misztériumtársaságok sokáig fennmaradtak − gondoljunk csak a középkori Európa boszorkányaira és azok rituális összejöveteleire.

Halál és beavatás

Az elnyeletés jelképrendszere és rítusa mind a beavatásokban, mind a hősmondákban és a halálmitológiákban nagy szerepet játszik. A testüregbe történő visszatérés jelképrendszerének mindig kozmológiai értelme van. A neofitával együtt jelképesen az egész világ visszahull a kozmikus éjszakába, hogy újjáteremthetővé, tehát újjáéleszthetővé váljék. A világkeletkezés mítoszát, mint láttuk (II. fejezet), gyógyító célból szavalják. Ahhoz, hogy a beteg meggyógyuljon, még egyszer meg kell születnie, s a születés ősi mintája a kozmogónia. Az idő művét vissza kell vonni, a teremtést megelőző pirkadatpillanatot kell visszanyerni, ami emberi síkon azt jelenti, hogy vissza kell térni a létezés „tiszta lapjához", az abszolút kezdethez, ahol még semmi sem mocskolódott be, semmi sem romlott el.

A szörnyeteg gyomrába hatolni − vagy jelképesen „eltemettetni", a beavatási kunyhóba bezáratni − az őseredeti homályba, a kozmikus éjszakába való visszatérést jelenti. A gyomorból − illetve a homályos kunyhóból vagy a „beavatási sírból" − való kiemelkedés a kozmogóniával lesz azonos. A beavatási halál a káoszba való példaszerű visszatérést ismétli meg, ami lehetővé teszi a kozmogónia megismétlését is, és előkészíti az újjászületést. A káoszba való visszatérés néha nemcsak jelképes, hanem valóságos is – például az eljövendő sámánok beavatási betegségeinél, amelyeket gyakran igazi elmebetegségeknek tekintettek.

Ilyenkor teljes válság következik be, ami néha a személyiség felbomlásához vezet.* A „lelki káosz" azt bizonyítja, hogy a profán ember hajlamos „felbomlani", s hogy egy új személynek kell megszületnie.

Értjük már, miért tér vissza minden misztériumban − a serdülőrítusokban éppúgy, mint a titkos szövetségbe való bejutást közvetítő rítusokban ugyanaz a beavatási séma: szenvedés, halál és feltámadás (vagyis újjászületés). Mindenekelőtt

Vö. R. Wolfram: Weiberbünde, Zeitschrift für Volkskunde 42, 1933, 143. skk.

* Vö. M. Eliade: Le Chamanisme…, 36. skk.

azonban tisztán láthatjuk, hogy a primitív társadalom embere úgy próbálja legyőzni a halált, hogy átmenetrítussá alakítja át.

Más szavakkal: a primitívek szemében az ember mindig csak egy nem lényeges létezés, mindenekelőtt a profán élet számára hal meg. Ez a felfogás egészen addig terjed, hogy a halált a legmagasabb rendű beavatásnak, egy új, szellemi létezés kezdetének tekintik. Sőt: a születést, a halált és az újjáéledést (vagyis az újjászületést) egy és ugyanazon misztérium három mozzanatának fogják fel, s az ősi ember egész szellemi erejét arra összpontosítja, hogy a mozzanatok között ne keletkezzék törés. Nem ragadhatunk meg a három mozzanat egyikének sem. A mozgás és az újjáéledés mindegyre tovább halad. Ha azt akarjuk, hogy valami sikerüljön − gyermekáldás, ház vagy szellemi szándék −, akkor fáradhatatlanul ismételgetnünk kell a kozmogóniát. Ezért lelhető fel mindenütt a beavatási rítusok kozmogóniai jelentése.

„Második születés" és szellemi nemzés

A halál és az újjászületés a fejlettebb vallásokban is fontos szerepet játszik. Híres példa erre az indiai áldozat. Célja, hogy a halál után az égbe jussunk, tehát az istenek közelében tartózkodjunk, mi több, isteni tulajdonságra (*devâtma*) tegyünk szert. Az áldozattal valamilyen emberfeletti létmódot küzdenek ki maguknak, a cél tehát hasonló az ősi beavatásokéhoz. Az áldozót azonban a papoknak előbb fel kell szentelniük, s ez a felszentelés (*dîksâ*) a születést elősegítő struktúrájú beavatási jelképrendszert tartalmaz; pontosabban, a *dîksâ* az áldozót rituálisan magzattá alakítja át, és lehetővé teszi, hogy másodszor is megszülessék.

A szövegek hosszasan időznek annál a megegyezésrendszernél, amelynek révén az áldozó végigmegy az anyaméhbe való visszatérés és az újjászületés folyamatán.[*] Az Aitareya Brâhmana például ezt mondja (I, 3):

> *„A papok azokat, akiket felszentelnek, magzattá változtatják. Vízzel locsolják őket; a külön pajta annak a szülőanyja, aki a* dîksât *végzi. Ezáltal beengedik az őt megillető szülőanyába. Ruhával fedik be; ez az amnión…. Erre egy fekete antilop bőrét rakják, mert a khorión az amnión felett található…. Ökölbe szorította a kezét, mert a magzat is így tesz, amíg az anyaölben van, s a gyermek is, amikor megszületik….*[*] *Leveti az antilopbőrt, amikor fürödni akar, mert a magzatok khorión nélkül jönnek a világra. Ruhástul száll a fürdőbe, mert a gyermek amniónnal születik."*

A szent tudást és bölcsességet a beavatás gyümölcsének fogják fel; mind a régi Indiában, mind pedig Görögországban a születésre vonatkozó jelképrendszer a legmagasabb rendű tudat ébredésével kapcsolódik össze. Szókratész nem ok nélkül hasonlította magát bábához: hozzásegítette az embereket, hogy önmaguk tudatára ébredjenek − segédeszköze volt az „új ember" megszületésének. Ugyanez-

---

Vö. Sylvan Lévi: La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas, Paris 1898, 104. skk.; H. Lommel: Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals, in. C. Hentze: Tod, Auferstehung, Weltordnung, 107–130. o.

[*] A becsukott öklök kozmológiai jelképrendszeréhez lásd C. Hentze, id. mű, 96. skk. és másutt.

zel a jelképrendszerrel találkozunk a buddhista hagyományban: a szerzetes letette családnevét és „Buddha fiává" vált (szakya-putto), mert ezzel a „szentek sorában" (ariya) újraszületett. Kassapa saját magát „a boldog természetes fiának" nevezte, aki „a szájából, a *dhamná*ból (tan) született, akit a dhamna alakított" stb. (Samyutta Nikâya II, 221.)

Ez a beavatási születés magába foglalja a profán én halálát. A séma a hinduizmusban is, a buddhizmusban is fennmaradt. A jógi „meghal emez élet számára", hogy egy másik létmódban szülessék újjá, vagyis része legyen a megváltásban. Buddha megtanított rá, hogy milyen módon vessük le a profán emberi létmódot − a rabság és tudatlanság létmódját −, hogyan születhessünk újjá a nirvánâ szabadságába, boldogságába és feltétlenségébe. A beavatási újjászületés indiai terminológiája egyebek között az „új test" ősi jelképrendszerére emlékeztet, amelyet a neofita a beavatás során nyer el. Ezt maga Buddha hirdeti:

> *„Megmutattam tanítványaimnak, hogy miként teremthetnek a mostani, a négy romlandó elemből álló testükből szellemi anyagból (rûpim manomayam) álló másik testet, amelynek tagjai tökéletesek, és amely transzcendens képességekkel (*abbinindriyam*) van felruházva."*[*]

A második születés jelképrendszerét az alexandrinus zsidóság és a kereszténység vette és értékelte át. Philón, mikor a magasabb életre, a szellem életére való születésről beszél, gyakran használja a nemzés motívumát (vö. pl. I Mózes 20. fejezet). Szent Pál több helyen „szellemi fiakról" beszél, akiket a hit révén nemzett: „Titusnak a közönséges hitben való igaz fiamnak." (Titushoz írt levél, I, 3.) *„Könyörgök pedig Onésimusért az én fiamért, kit az én fogságomban szültem."* (Filemonhoz írt levél, 10.)

Nyilvánvalóak a különbségek Szent Pál „hitben nemzett fiai", Buddha „fiai", illetve a Szókratész által „szült" új emberek és a primitív beavatások „újjászületettjei" között. Az ősi társadalmak neofitáit magának a rítusnak az ereje „ölte meg" és „ébresztette fel", miként az áldozó hindut is „magzattá" változtatta. Buddha ezzel szemben „szájával", vagyis tanításának átadásával (*dhamna*) „nemzett"; a *dhamná*ban kinyilatkoztatott legmagasabb rendű megismerés révén a tanítvány új életre született, amely képes volt elvezetni őt a nirvána küszöbére. Szókratész csupán a bába munkáját akarta gyakorolni; azt az igazi embert segített „megszülni", akit mindenki mélyen bensőjében hordoz. Szent Pál másként látta a helyzetét: a hit segítségével, vagyis egy olyan misztérium révén, amelyet maga Krisztus alapított, nemzett „szellemi fiakat".

Vallásról vallásra, egyik *gnosziszr*ól és bölcsességtanról a másikra új meg új értékkel gazdagodik a második születés ősrégi sémája, s ezek az értékek néha alapjában változtatják meg az élmény tartalmát. Mégis, mindig marad benne egy közös elem, változatlan mennyiség, amelyet a következőképpen határozhatnánk meg: aki el akar jutni a szellemi életbe, az haljon meg a profán létmód számára és ekként szülessék újjá.

---

[*] Majjhima-Nikâya II, 17; vö. még M. Eliade: Le Yoga, 172. skk.

Szent és profán a modern világban

Noha kissé részletesebben vizsgáltuk a beavatásokat és az átmenetrítusokat, korántsem merítettük ki a tárgyat, legjobb esetben is néhány lényeges vonását emeltük ki. A *homo religiosus* megértése szempontjából fontos társadalmi-vallási alakok egész sorát, például az uralkodót, a sámánt, a papot és a harcost kellett figyelmen kívül hagynunk. E kis könyvnek szükségképpen sommásnak és lezáratlannak kell maradnia; nem lehet más, mint sietős bevezetés egy mérhetetlenül nagy problémakörbe.

Mérhetetlenül nagy ez a terület, mert nemcsak a vallástörténészeket, a néprajzkutatókat és a szociológusokat, hanem a történészeket, a pszichológusokat és a filozófusokat is foglalkoztatja. Megismerni a vallásos ember helyzetét és szellemi univerzumát, előrehaladást jelent az emberre vonatkozó általános tudásunkban. A történelem persze már régóta túlhaladt a vallásos ember legtöbb ilyen, a primitív társadalomra és az ősi civilizációra jellemző állapotán. Ezek azonban nem tűntek el nyomtalanul; hozzájárultak ahhoz, hogy azzá alakítsuk magunkat, amik vagyunk, s ezért a saját történelmünk részét alkotják.

A vallásos ember sajátos létezésmódot vállai magára a világban, s ez a létezésmód, a vallástörténeti formák minden különbözősége ellenére, mindig felismerhető. Bármilyen történelmi összefüggésbe kerül is a homo religiosus, mindig hisz annak a szentnek a létezésében, amely meghaladja világunkat, ám benne nyilatkozik meg, s ezáltal megszenteli és valósággá teszi ezt a világot. Hisz benne, hogy az élet szent eredetű, s hogy az emberi létezés abban a mértékben valósítja meg valamennyi lehetőségét, amilyen mértékben vallási létezés, vagyis részese a valóságnak. Az istenek teremtették az embert és a világot, a kultúrateremtő hősök fejezték be a teremtés aktusát, s mindezen isteni és félisteni művek történetét a mítoszok tartalmazzák. Az ember, ha utánozza az istenek viselkedését, akkor közel jut hozzájuk, és újra jelenvalóvá teszi a szentség történetét, tehát ezáltal a valóság és a jelentőség birodalmának részese lesz.

Könnyű belátni, miben különbözik a világban való létnek ez a módja a nem vallásos ember létezésétől. Mindenekelőtt abban, hogy a nem vallásos ember elveti a transzcendenciát, elfogadja a „valóság” viszonylagosságát, sőt talán még a létezés értelmében is kételkedik. A múlt nagy kultúrái is ismertek nem vallásos embereket, s nincs kizárva, hogy ilyenek már az ősi kulturális fokon is léteztek, noha eddig erről semmit nem árultak el a források. A nem vallásos ember mégis csak a modern európai társadalomban bontakozott ki teljesen. A modern nem vallásos ember új léthelyzetet vállal magára: csakis a történelem alanyának és cselekvőjének tekinti magát, s megtagadja a transzcendenciát. Másként kifejezve, semmiféle emberi mivoltot nem fogad el a különböző történelmi helyzetekben felismerhető emberi berendezkedésen kívül. Az ember önmaga alkotója, s csak abban a mértékben lehet valóban az, amelyben deszakralizálja önmagát és a világot. A szakrális áll közte és szabadsága között.

Nem képes önmagává válni, amíg teljesen meg nem fosztja magát a misztikumtól. Nem lehet valóban szabad, amíg meg nem ölte a legutolsó istent is.

Nem feladatunk itt megtárgyalni ezt a filozófiai beállítottságot. Csak annyit szögezünk le, hogy a modern, vallástalan ember tragikus létezést vállal magára, s egzisztenciális választása nincs híján a nagyságnak. De ez a vallástalan ember a *homo religiosus*ból keletkezett; azokból a helyzetekből fejlődött ki, amelyekben ősei éltek. Tulajdonképpen tehát a deszakralizációs folyamat eredménye; miként a „természet" az isteni kozmosz fokozatos szekularizációjának, úgy a profán ember is az emberi létezés deszakralizációjának terméke.

Ez azonban azt jelenti, hogy a vallástalan ember az elődeivel való szembenállásból jött létre, amennyiben arra törekedett, hogy „kiürüljön belőle" minden vallásosság, emberfeletti jelentés. Csak annyiban önmaga, amennyiben „megszabadult" és „megtisztult" őseinek „babonáitól". Más szavakkal, a profán ember, akár akarja, akár nem, még mindig őrzi magában a vallásos ember viselkedésének nyomait, csakhogy ezek a nyomok meg vannak fosztva vallási jelentésüktől. Akármit tesz is, örökös. Nem képes végérvényesen kioltani múltját, mert maga is e múlt terméke. Egy sor megtagadásból és lemondásból tevődik össze, de még mindig kísértik azok a valóságok, amelyeket elutasított és megtagadott. Saját világot akart, s ezért deszakralizálta azt a világot, amelyben elődei éltek; ámde ehhez elődei viselkedése ellen kellett fordulnia, s érzi, hogy ez a viselkedés, ilyen vagy olyan formában, léte legmélyebb alapján még mindig megnyilvánulhat.

Azonban, mint már említettük, a teljesen vallástalan ember még a legerősebben deszakralizált modern társadalmakban is ritka jelenség. A legtöbb „vallás nélküli" ember még mindig vallásosan viselkedik, noha ennek nincs tudatában. Nem a modern ember ama számtalan „babonájára" és „tabujára" gondolunk itt, amelyek mind vallási-mágikus szerkezetűek és eredetűek. A magát vallástalannak érző és megjelölő modern embernek egész − álcázott − mitológiája és sok „lesüllyedt" rítusa van. Az újévi mulatságok vagy a házszentelők például, mint már említettük, noha elvilágiasodtak, szerkezetükben még mindig megújítási rítusra emlékeztetnek. Ugyanez érvényes a házasság, a gyermekszületés, új munkahelyre kerülés vagy előléptetés alkalmából tartott ünnepekre és mulatságokra.

Égész könyvet lehetne írni a modern ember mítoszairól, kedvenc színjátékainak, az általa olvasott könyveknek álcázott mitológiájáról. A mozi, ez az „álomgyár" számtalan mitikus motívumot alkalmaz: a hős és a szörnyeteg harcát, a beavatás harcait és vizsgáit, példaszerű alakokat és képeket (a „lány", a „hős", a „paradicsomi táj", a „pokol" stb.). Még az olvasmánynak is mitológiai funkciója van: nemcsak az ősi társadalom mítoszelbeszélését és az Európa falusi közösségeiben még ma is eleven, szóban áthagyományozott költészetet pótolja, hanem mindenekelőtt lehetőséget teremt a modern embernek arra, hogy − hasonlóan ahhoz, ahogy korábban a mítoszok tették − „kilépjen az időből". Akár krimivel „ütjük agyon" az időt, akár valamely regény időben távoli univerzumába lépünk be, az olvasás kiemeli a modern embert személyes idejéből, más ritmusokba ágyazza, és lehetővé teszi, hogy egy másik „történetben" éljen.

A „vallásnélküliek" túlnyomó többsége valójában nem mentes vallási viselkedésmódoktól, teológiáktól és mitológiáktól. Ezeket az embereket néha vallásos-mágikus elképzelések egész szemétdombja borítja, igaz, ezek a karikatúráig eltorzultak, s ezért nehezen felismerhetők. Az emberi létezés deszakralizációja sokszor az alacsony mágia és a majomvallás hibrid formáihoz vezetett. Nem a legtöbb mo-

dern városban burjánzó számtalan „kisvallásra”, s nem is az ál-okkult, neospiritualista vagy kvázihermetikus egyházakra, szektákra és iskolákra gondolunk itt, mert mindezek a jelenségek még a vallásosság szférájába tartoznak. Nem is azokra a különféle politikai mozgalmakra és társadalmi próféciákra, amelyeknek mitológiai szerkezete és vallási fanatizmusa könnyen felismerhető: gondoljunk csak a kommunizmus mitológiai struktúrájára és eszkatologikus tartalmára. Marx újra felfedezte és továbbfejlesztette az ázsiai-mediterrán világ egyik nagy eszkatologikus mítoszát: az igazak (a „kiválasztottak”, a „felkentek”, az „ártatlanok”, az „apostolok” − korunkban a proletariátus) megváltó szerepét, akiknek szenvedései arra hivatottak, hogy megváltoztassák a világ ontológiai állapotát. Az osztály nélküli társadalmat és a történelmi feszültségek belőle fakadó eltűnését már pontosan leírja az aranykor mítosza, amely e korban számos hagyomány szerint a történelem kezdetét és végét látja. Marx ezt a tiszteletre méltó mítoszt egy teljesen zsidó-keresztény messiásideológiával bővítette: gondoljunk csak arra, milyen profetikus és szoteriológiai szerepet szán a proletariátusnak, s gondoljunk a Jó és a Rossz közötti végső harcra; ezt minden további nélkül a Krisztus és az Antikrisztus közötti apokaliptikus harccal azonosíthatjuk, amelyből természetesen az előbbi kerül ki győzedelmesen. Marx jellegzetes módon átveszi a történelem abszolút végpontjára vonatkozó zsidó-keresztény eszkatologikus reményt, s ebben eltér más historicista (pl. Croce és Ortega y Gasset) filozófiáktól, amelyek a történelmi feszültségeket az emberi berendezkedés lényegéhez tartozónak és ezért teljesen sohasem megszüntethetőnek tekintik.

De nemcsak a „kisvallásokban” és a politikai misztikában bukkanunk álcázott és deformálódott vallásos viselkedésmódokra: ezek olyan mozgalmakban is fellelhetők, amelyek fennhangon világinak, sőt vallásellenesnek nevezik magukat. A mezítelenség kultuszában vagy az abszolút szexuális szabadságért síkraszálló mozgalmakban olyan ideológiákat kell látnunk, amelyekben felismerhetők a „paradicsom utáni honvágy” nyomai, a vágyakozás arra a paradicsomi állapotra, amely a bűnbeesés előtt uralkodott, amikor még nem volt bűn és szakadás a test vágyakozásai és a lelkiismeret között.

Azt is érdekes megfigyelni, hogy hány beavatási elem van még ma is korunk nem vallásos emberének cselekedeteiben és gesztusaiban. Természetesen nem említjük azokat a helyzeteket, amelyekben lefokozott formában él tovább a beavatás néhány fajtája: például a háborút, mindenekelőtt a párharcokat (különösen a repülőknél), amelyekben a hagyományos harci beavatásra hasonlító „vizsgák” fordulnak elő, annak ellenére, hogy a harcolók ma már nincsenek tudatában „vizsgáik” mélyebb jelentésének, s ezért aligha van részük azok tágabb mitikus beavató hatásában. Még az olyan sajátosan modern technikák, mint a pszichoanalízis is őrzik a beavatási „mintát”. A beteget felszólítják, hogy mélyen merüljön el magába, hagyja újból megelevenedni múltját, kerüljön újra szembe traumatikus élményeivel. E veszélyes eljárás formailag a pokolra szállásra és a „szörnyetegekkel” való összecsapásra hasonlít, amelyek a beavatásnál játszanak szerepet. Miként a beavatottnak győztesen kellett kikerülnie e próbákból, miként a teljesen felelős, a szellemi értékekre nyitott létezésbe lépés előtt „meg kellett halnia” és „fel kellett támadnia”, úgy kell szembeszállnia az analizált modern embernek szellemekkel és

szörnyekkel benépesített „tudattalanjával", hogy ott lelje fel a lelki egészséget és integritást, s ezáltal a kulturális értékek világát.

A beavatás oly szorosan kötődik az emberi egzisztencia létmódjához, hogy a modern ember sok cselekedetében és gesztusában még mindig beavatási eljárások ismétlődnek meg. Az „életért folyó harcban", valamilyen hivatás vagy pálya „megpróbáltatásaiban" és „nehézségeiben" gyakran bizonyos beavatási próbák térnek vissza: a „csapásokban", amelyeket rámérnek, a „szenvedésekben" és erkölcsi vagy akár fizikai „kínzásokban", amelyeken keresztülmegy, „méri meg" magát az ifjú ember, ismeri fel lehetőségeit, ébred erejének tudatára, s válik végül önmagává, ugyanakkor szellemileg felnőtté és teremtővé (természetesen a modern értelemben vett szellemiség keretei között). Mert minden emberi létezés vizsgák során, a „halál" és a „feltámadás" ismétlődő élménye révén jön világra. A vallás látókörén belül ezért szokás a létezést a beavatásra alapozni; sőt szinte azt mondhatnánk, hogy az emberi létezés, amennyiben beteljesedett, maga is beavatás.

A vallásnélküliek többsége így még mindig hurcol pszeudovallásokat és lesüllyedt mitológiákat. Ezen nem is szabad csodálkoznunk, hiszen már láttuk, hogy a profán ember a *homo religiosus* leszármazottja, és nincs módjában semmisnek tekinteni a saját történelmét, szőröstül-bőröstül megszüntetni vallásos elődeinek viselkedését, akik azzá tették, ami. Annál is kevésbé, mert létezése nagyrészt olyan impulzusokból táplálkozik, amelyek lénye mélyéből fakadnak, abból a tartományból, amelyet tudattalannak neveznek. A tiszta észember a valóságban sehol sem fellelhető absztrakció. Minden emberi lény tudatos tevékenységből és irracionális élményekből tevődik össze. A tudattalan tartalma és struktúrája pedig meglepő hasonlatosságot mutat a mitológiák képeivel és alakjaival. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a mitológiák a tudattalan „termékei"; a mítosznak ugyanis éppen az a létmódja, hogy mint mítosz nyilatkozik meg, tehát azt adja tudtul, hogy valami példaszerűen nyilatkozott meg. A mítosz éppoly kevéssé a tudattalan „terméke", ahogy a Bovaryné sem egy házasságtörésé.

Nem: a tudattalan tartalmai és struktúrái időtlen, főként kritikus léthelyzetek eredményei, s ezért jellemző a tudattalanra a vallásos aura. Mert minden egzisztenciális válság újból kérdésessé teszi a világ valóságát és az ember jelenlétét a világban: tehát tulajdonképpen „;vallási" válság, mert ősi kultúrfokon a lét egyet jelent a szakrálissal. Mint láttuk, a szentség élménye alapozza meg a világot, s a legelemibb vallás is elsősorban ontológia. Másként kifejezve: amennyiben a tudattalan számtalan egzisztenciális élmény eredménye, annyiban feltétlenül a különböző vallási univerzumokra hasonlít, Mert a vallás minden egzisztenciális válság példaszerű megoldása. Nemcsak azért példaszerű ez a megoldás, mert végtelenül sokszor ismételhető, hanem azért is; mert transzcendentális eredetet tulajdonítanak neki, következésképpen úgy fogadják be, mint egy másik, emberfeletti világból származó kinyilatkoztatást. A vallási megoldás nemcsak megszünteti a válságot, hanem egyúttal nyitottá is teszi a létezést olyan értékekre, amelyek már nem a véletlentől függenek és nem magánjellegűek; általa tehát az ember túlléphet személyes adottságain és eljuthat a szellem világába.

Nem feladatunk itt felsorolni mindazokat a következményeket, amelyek a tudattalan tartalma és struktúrája, valamint a vallás érvényessége közötti összefüggésből adódnak. Csak azért akarunk utalni erre az összefüggésre, hogy megmu-

tassuk: lénye legmélyén még a nyíltan vallástalan ember is vallásilag tájékozódó viselkedést őriz. A modern ember „magánmitológiái" − álmai és álmodozásai − azonban már nem emelkednek a mítoszok ontológiai rangjára. Ennek éppen az az oka, hogy ezeket nem az egész ember éli meg, s ezért ezek nem alakítanak át példaszerű helyzetté valamilyen magánhelyzetet. Ugyanígy a modern ember álom- és fantáziaélményei, noha formai értelemben „vallásiak", már nem állnak össze − mint a *homo religiosus*nál − világnézetté, és nem alapoznak meg semmilyen viselkedésmódot. Egy példával talán még jobban megvilágítható a különbség e kétfajta élményvilág között. A tudattalan szakadatlanul számtalan jelképet szállít a modern embernek, s mindegyik szimbólumnak meghatározott üzenetet kell átadnia, meghatározott küldetést kell teljesítenie, aminek célja megőrizni vagy helyreállítani a lelki egyensúlyt. A szimbólum, mint láttuk, nemcsak a világot teszi „nyitottá", hanem az embert is eljuttatja az egyetemeshez. Segítségével az ember elhagyja privát helyzetét, s „megnyílik" az általános érvényű és egyetemes előtt. A szimbólumok felélesztik az individuális átélést, és azt szellemi aktussá, a világ metafizikai megragadásává alakítják át. Bármely fa előtt, amelyet a világfa jelképének és a kozmikus élet képének fog fel, a premodern társadalom embere a legmagasztosabb szellemiséghez találja meg az utat, mert ha megérti a szimbólumot, képes az egyetemest átélni. A világ vallásos szemlélete és az ehhez tartozó ideológia lehetővé teszi, hogy értékelje, s „kinyissa" az egyetemes felé ezt az egyéni élményt. A fa képe a modern vallástalan ember képvilágában is gyakorta felmerül, méghozzá mélyebb-életének és annak a drámának a rejtjeleként, amely tudattalanjában játszódik, s amelytől lelki-szellemi életének integritása és ezáltal egész létezése függ. Amíg azonban a fa szimbóluma nem éleszti fel az ember egész tudatát és nem „nyitja ki" az egyetemes felé, nem mondhatjuk, hogy teljesen betölti feladatát. Ilyen esetben csak részben „menti ki" az embert egyéni helyzetéből; mint például ha elősegíti valamilyen belső válság leküzdését, s visszaadja az embernek átmenetileg fenyegetett lelki egyensúlyát; ezzel nem emeli fel a szellemiséghez, nem tárja fel előtte annak valóságos szerkezetét.

Tehát a modern társadalmak vallástalan embere ugyan tudattalanjának aktivitásából még mindig táplálékot és támaszt merít, ám a voltaképpeni vallási világot már sem meglátni, sem átélni nem képes. A tudattalan megoldásokkal szolgál létezésének nehézségeire, s ebből a szempontból a vallás funkcióját is betölti. Bizonyos szempontból szinte azt is mondhatjuk, hogy az önmagukat vallástalannak nevező modern emberek homályos tudattalanjában a vallás és a mitológia „okkulttá" vált -ami azt is jelenti, hogy az ilyen embereknek lelkük legbensejében lehetőségük van visszanyerni az élet vallásos tapasztalását. Keresztény álláspontról azt lehetne mondani, hogy a „nemvallásosság" az ember új „bűnbeesésének" felel meg; a vallástalan ember elveszítette a képességet a vallás tudatos átélésére és ezáltal megértésére és elismerésére is, ám lénye legmélyén még mindig őrzi a vallás emlékét, miként az első „bűnbeesés" után ősének, az ősembernek, szellemileg bármily vakká vált is, annyi megismerő ereje mégis maradt, hogy isten nyomait még fellelte a világban. Az első „bűnbeesés" után a vallásosság a megkínzott tudat szintjére süllyedt, a második után még mélyebbre, a tudattalan szakadékába zuhant; immár azzá lett, „amit elfeledtünk".

Itt végződnek a vallástörténész megfontolásai, s kezdődik az a kérdéscsoport, amely a filozófus, a pszichológus és a teológus illetékességi körébe tartozik.

A kötetben előforduló idegen szavak és kifejezések

Ab initio – kezdetben; azaz: az idők kezdetén
Ab origine – kezdettől fogva
Antropokozmikus – a kozmosznak a konkrét, fizikai, emberi lény mintájára való felfogása
Antitípus – előkép, képmás
Archetípus – őskép
Axis mundi – világtengely
Coincidentia oppositorum – ellentétek egybeesése.
Dei otiosi – tétlen istenek
Deus absconditus – rejtőzködő isten
Eszkatológia – a végső dolgokról szóló tanítás, az egyén és a teremtés befejezett voltába vetett hit
Gnószisz – megismerés, ismeret
Hierogámia – isteni szerelmi egyesülés
Hierophánia – a szent valóság megnyilatkozása
Homo religiosus – vallásos ember
Humi positio – földrehelyezés; vagyis: az újszülött, ill. a haldokló lefektetése a puszta földre
Illud tempus – amaz idő; azaz: őseredeti idő, eredetidő vagy az evangéliumok által lezárt időszak
Imago mundi – a világ tükörképe
Imitatio dei – isten utánzása, isten követése
In aeternum – az örökkévalóságban
Incipit vita nova – új élet kezdődik
In illo tempore – amaz időben; azaz: az őseredeti időben
In principio – kezdetben; azaz az idők kezdetén
Kozmológia – a világmindenség térbeliségével és időbeliségével foglalkozó elmélet vagy tudomány
Kozmogónia- a világteremtés vagy a világegyetem kialakulásával foglalkozó elmélet
Majestas – fenség, felség, méltóság
Mysterium tremendum – rémítő titok
Mysterium fascinans – felcsigázó titok
Neofita – valamely vallásra újonnan áttért személy, ill. valamely elmélet újdonsült követője
Numen – istenség
Omphalos – a föld köldöke
Ontophánia – önmagát-megmutatás, a való lét feltárulása
Orbis terrarum – földteke
Orientatio – irányulás
Roma quadrata – a négyszögű Róma; vagyis: az ősi Róma palatinusi városrésze
Szoteriológia – megváltástan
Tabernákulum – szentségház, szentségtartó, szentély
Theophánia – az istenség, ill. az isteni valóság megnyilatkozása
Terra mater – Földanya
Universalis columna – a mindenség oszlopa

JEGYZETEK

(Ara-Kovács Attila)

Rudolf Otto (1869–1914) – német teológus. A vallás lényegének és kifejezésformáinak tudományos megismerésére törekedett. Véleménye szerint e megismerést az Isten előtt érzett „elborzadás" teszi lehetővé, mely érzés mintegy objektiválja az isteni lényegben megmutatkozó bensőséget. Főművében − *Das Heilige* (A szent), 1917-ben jelent meg posztumusz kiadásban − a vallás irracionális tartalmának kifejezésére a Numinose fogalmat alkalmazza, mely önnön „felcsigázó rejtelmességével" (mysterium fasciinans) az embert rettegésben tartja (mysterium tremendum).

A filozófiai antropológia, a fenomenológia és a pszichológia tárgya − e tekintetben Eliade mindenekelőtt Lucien Lévy-Bruhl antropológiai kutatásaira támaszkodik, s ezen belül is a következő kötetekben kifejtett megállapításokra: *Le surnaturel et la nature dans le mentalité primitive, Paris 1931; La mythologie primitive, Paris 1935; L'expérience mytique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938.

Filozófiai fogalomtárának kialakításakor pedig Edmund Husserl és Martin Heidegger munkáiból inspirálódott. Így a világban-lét kategóriájának Eliade által is alkalmazott értelmezése Heidegger *Sein und Zeit* c. korszakalkotó művében nyert először megfogalmazást.

Kvakiutl törzs (quakiutl, koskime) – észak-amerikai indián törzs. Tagjai Vancouver szigetének északkeleti vidékét népesítették be. Bővebben lásd: Franz. Boas: *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*, New York 1925.

Edward Burnett Tylor (1832–1917) – angol etnológus, az animizmus tanának megalapítója. E tan szerint minden vallási képzet arra a népi hiedelemre vezethető vissza, hogy nemcsak az élő organizmusoknak, de a tárgyaknak is lelkük van. Tylor úgy vélte, hogy a primitív népek a lelket a lélegzettel, a vérrel stb. azonosították, s ezért a lényeket több lélekkel is felruházták. L. bővebben Taylor: *Primitve Culture*, London 1873.

James George Frazer (1854–1941) – angol etnológus és klasszika-filológus, vallástörténetkutató. Igen ismert *The Golden Bough* (London 1890; *Az aranyág*, Budapest 1965.) c. munkája.

Kultúretnológia – a népek, népcsoportok kulturális viselkedés- és szokásformáinak vizsgálatára szakosodott tudomány.

Marabut – ekként nevezték kezdetben egy észak-afrikai mohamedán szekta papját; később a dervisekre alkalmazott általános egyházjogi kifejezéssé vált.

Védikus – a *Védák*ban kifejtett, részben rituális, részben népbölcseleti, folklorisztikus szemlélet. A *Védák* egyébként az óind szanszkrit irodalom legősibb, az i. e. 2. és 1. évezredekben keletkezett művei, melyek a Brahma által tett kinyilatkoztatásokat tartalmazzák. Négy fő könyvből állnak: *Rig Véda* (himnuszok könyve), *Száma Véda* (dallamok könyve), *Jadzsur Véda* (áldozati mondások könyve), valamint az *Atharva Véda* (a tűz papjának szertartáskönyve). Ezekhez ún. kommentárok kapcsolódnak, mint a *Brâhmanák* (teológiai magyarázatok), az *Áranjakák* (általános elmélkedések), a *Szutrák* (tankönyvek), valamint az Eliade által tárgyalt témák szempontjából legfontosabb ún. *Upanisadok* (filozófiai értekezések).

Landnáma – a. m. a föld megszerzése, honfoglalás. Izland 9. és 10. században történt elfoglalásának története. Az ehhez kapcsolódó írásos emléket, a *Landnabok*okat (a honfoglalás könyveit) a 13. században több szerző állította össze.

Achilpák – az arunta vagy aranda, közép-ausztráliai népcsoport egyik tipikusan kőkorszaki kultúrával rendelkező törzse.

Kárminsavul (vagy Irmin, Irmino, Ermin) – Tacitus szerint a germánok egyik törzsének, a herminonáknak az őse, Mannus fia.

Fuldai Rudolf - a 9. századi németországi írásos emlékek közül az ún. Fuldai évkönyvek (Annales) számítanak mind terjedelemben, mind pedig forrásértékben a legjelentősebbeknek; ezeket a város bencés rendi kolostorában vetették papírra a 800-as évek elejétől közel egy évszázadon át. Fuldai Rudolf 839-863 között vezette a feljegyzéseket, melyekről történészek egybehangzóan megállapítják, hogy megbízhatóságuk miatt hivatalos okmányoknak is tekinthetők.

Flores szigete – Indonéziához tartozó sziget, kőkorszakbeli kultúrával rendelkező őslakossággal.

Zarathusztra (i. e. 630-553) – perzsa vallásalapító. Baktriában működött, de az élő áldozatot bemutató Mithrász-kultusz elleni fellépése miatt idővel száműzték onnan. A neki tulajdonított himnuszok és meditációk az *Avesztá*ban, a perzsák szent könyvében maradtak fenn.

Zikkurat (ziqqurat) – magas építmény, a nagyobb mezopotámiai városok kultikus központja. Négyszögletes tömbökből álló, felfelé lépcsőzetesen keskenyedő torony, melynek tetején egy, az istenség szobrát őrző helyiség található. Legismertebb a babiloni zikkurat, mely az i. e. 2. évezred elején épült, s az i. e. 6. században történt újjáépítéséhez fűződik a Bábel tornyáról szóló mítosz.

Yoma – a hátsó-indiai Iravadi-völgyet két oldalról határoló hegyvonulat; nyugati vonulatának neve Arakan-Yoma, keleti vonulatáé Pegu-Yoma.

Marduk (héberül: Merodach) - kezdetben Babilon város istene, majd Hammurabbi birodalmi istenné tette. Iliâmat a babiloni mítoszvilág ősanya-istene. A tenger életet fakasztó, sós vizét jelképezi. Keserves harcok eredményeként Marduk legyőzte őt, kettéhasította testét, melynek egyik feléből az eget, másik feléből a földet teremtette meg.

Le Corbusier (eredeti neve: Charles Édoudard Jeanneret; 1887–1965) – svájci származású építész, festőművész, szakíró. A legmodernebb építészeti törekvések fűződnek nevéhez.

Hamita és hamitáid pásztornépek – a bibliai Hám névből származó elnevezés.

Antropológiai értelemben Észak- és Északkelet-Afrika europid népeit nevezik így, a sémi népek kivételével. Tágabb értelemben a hamita nyelveket beszélő (=hamitoid) népek és törzsek neve.

Arta-híd balladája – Arta, görög város, a görög metropolita egykori székhelye. Középkori építményei vallási és közigazgatási célokat szolgáltak, s ezekhez széles mondakör társult, közöttük az idézett ballada is. Arges-kolostor balladája – témájában az erdélyi Kőmíves Kelemen balladájával rokon alkotás. Bővebben lásd: Majland Oszkár: *Az árgesi zárda mondája és annak egy hunyadmegyei variátiója*, Déva 1885.

Gudea – babiloni fejedelem, az i. e. 2. évezredben élt. Nevét a legősibb sumer iratok őrizték meg.

Szénakherib (i. e. 705-681) - asszír király, Babilon meghódítója. Ő építette ki és tette világtörténeti jelentőségűvé Ninivét. Fiai gyilkolták meg.

Koszmász Indikopléusztész (vagyis: Indiátjárt Kozma) – alexandriai görög geográfus az i. e. 6. századból. Mint kereskedő és utazó bejárta Kelet-Afrikát, Indiát és Ceylont. Később szerzetes lett, és mint ilyen a bibliai világkép földrajzi és történeti felsőbbrendűségét igyekezett bizonyítani a ptolemaioszi világszemlélettel szemben.

Jokutok – indián nép, tagjai a Sierra Nevada lábánál élnek. A jokutok valaha a legnépesebb kaliforniai etnikai közösségnek számítottak. A legutóbbi időkig mintegy negyven törzs szövetségét alkották, ma azonban tagjainak száma már alig éri el a hatszázat.

Jukik – észak-amerikai indián nép; eredetileg a mai Tennessee-t és Észak-Georgiát népesítették be, később Oklahomában alakítottak ki számukra rezervátumokat. Lélekszámuk ma alig éri el az ezret.

Algonkinok – a Nagy-tavak északi részén élő indián törzs.

Sziúk – igen jelentős észak-amerikai indián nép. Fő törzseik: a dakoták, asszibiboinok, apszarokák, vinebágok, mandanok és omahák. Ma mintegy negyvenezer leszármazottjuk él Kanadában és az USA-ban.

Dakoták – sziú törzs.

Akîtu-szertartás – a babiloni rituális ünnepek csúcspontját jelentő kivonulási szertartás az „akîtu-házhoz".

Hettiták – az i. e. 2. és 1. évezred között, Kisázsia középső és keletit részén élő, indoeurópai nyelvet beszélő népek gyűjtőneve.

Albiruni (teljes neve: EI-Usztad Abul Reihan Mohanimed Ben Ahmed Zein ad-Din el-biruni) – arab történész és csillagász, 1039 körül halt meg. Beutazta Indiát, megismerkedett az ottani kultúrával, elsősorban az indiai filozófiával és természettudománnyal. Írt az indiai helyértékű számokról, és földrajzi helymeghatározásai is ismertek. Főműve: *Canon el Musadi seu Tractatus geographico-astronomicus*.

Hubert és Mauss – M. Mauss et H. Hubert: *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909.

Netsilik-eszkimók – Alaszkában élő eszkimó törzs; az indiánok közvetlen leszármazottai.

Uitoto-kannibálok – a tupu nyelvcsaládhoz tartozó nyelvjárást beszélő, dél-amerikai indián törzs. Tagjai jellegzetes füldíszt viselnek; a törzs innen kapta az Orejones (nagyfülű) melléknevet.

Szamária elpusztítása – Salamon (kb. i. e. 970-931) halála után a királyság széthull, és az egykori birodalom tíz északi törzsének szövetségéből létrejön Izrael. Szamária ennek a fővárosa, melyet II. Szargon (i. e. 721-705) elfoglalt és asszír tartománnyá tett. Lásd erre vonatkozóan: 2 Kir. 17, 26-41.

Hegel a zsidó-keresztény ideológiához kapcsolódik - Eliade itt arra az európai történelemfelfogásra utal, mely az Ó- és Újtestamentum időfelfogásában gyökerezik. Az Ótestamentumban az idő csak ama reveláció függvényében értelmezhető, mely révén Isten, mint e dimenzióban szabadon közlekedő lény, a történelem alkotójaként megnyilvánul. Az Újtestamentum időkoncepciójában az a linearitás tapasztalható, amely az összefüggések logikai egymásutániságát empirikusan képes követni. Hegel filozófiájában a történelem teremtőereje − a világszellem alakjában − az ótestamentumi revelációt éppúgy tartalmazza, mint az oksági összefüggések újtestamentumi indíttatásokat őrző logikai meghatározottságát.

A historizmus és az egzisztencialista filozófiák időfogalmai – mindkét filozófiai felfogás századunk alapvető létélményeinek megragadását tűzte ki célul; mindkettőt az azonos léthelyzetek „örök visszatérte" inspirálja s annak az eredendő tragikumnak a bevallása, mely időzítettségét tekintve lényegében mindig azonosnak tekinti – és nem „tágulónak" – az emberi nem egzisztenciális, illetve történeti lehetőségeit.

Naturizmus – Albert Réville (1825–1906) francia valláskutató által bevezetett fogalom, mellyel azt az − animizmussal ellentétes (vö. a 4. jegyzettel) − lélektani és vallástörténeti irányzatot szokás jelölni, amely a természeti jelenségek kultuszát tekinti a vallás ősformájának. Lásd bővebben: Réville: *Les religions des peuples non-civilisés*, Paris 1883.

Természetvallás – az ősi népek kultikus gyakorlatát nevezik ma így. Kezdetben csak a fetisizmus (bálványimádás) számított természetvallásnak, majd az e századi etnológiák ennek a körébe vonták az animizmust (a világmindenséget átlelkesítő szellem tanát), a manizmust (az ősök kultikus tiszteletét), a sámánizmust (a szellemekkel való érintkezés kultikus gyakorlatát) és a totemizmust (az emberi, állati és növényi világ kultikus egybekapcsolását) is.

Maorik – Új-Zéland északi részén élő, polinéziai eredetű néptörzs, mintegy százhúszezres lélekszámmal.

Akposso négerek – Togo központi területein élő, kis létszámú törzs.

Selknamok – tűzföldi bennszülött törzs; tagjait gyakorta szokás onaonoknak nevezni. Jellegzetesen magas növésűek és vadászattal foglalkoznak. Nyelvük a patagóniai indiánokéval rokon.

Andamanok – alig pár száz főt számláló bennszülött törzs, a Burma partjaitól nem messze fekvő Andaman-szigetek lakói. Kultúrájukra vonatkozóan lásd bővebben: A. Radcliff- R. Brown: *The Andaman Island*, Cambridge 1933.

Jorubák – Nigériában és Dahomeyben élő, közel három és fél millió lelket számláló, antropológiai szempontból a szudáni négerekhez tartozó nép, akik valaha rendkívül szervezett kultúrával rendelkeztek. Birodalmuk a 11. és 18. század között állott fenn, központosított, kettős hatalmi vezetéssel (isten-királyság és világi fensőbbség). Lásd bővebben: S. Johnson: *The History of the Yoruba*, London 1921.

Szamojédek – az uráli nyelvekhez tartozó szamojéd nyelveket beszélő népek összefoglaló elnevezése. Közéjük tartoznak az összesen mintegy ötvenezer főt számláló, és Észak-Európa, valamint Észak-Ázsia területein szétszórtan élő nyenyecek, nganaszanok, szelkupok és enyecek.

Korjákok – a Kamcsatka-félsziget északi részén élő bennszülött nép; lélekszámuk nem haladja meg a tízezret. Lásd bővebben: W. Jochelson: *The Koryak, I-II.* Leiden 1908.

Ainuk – kelet-ázsiai bennszülött nép, tagjai a Szahalin szigeten és a Kuril-szigeteken élnek. A mongol környezetben határozott europid jelleget őriztek meg, ami antropológiai szempontból rendkívül fontossá teszi ezt a népcsoportot.

Kulinok – a Victoria államban élő egyik legősibb ausztrál bennszülött törzs, mely a *kurnai*val rokon nyelvet beszél.

Hererók – a bantu négerekhez tartozó, közép- és délnyugat-afrikai néptörzs; mintegy negyvenezren tartoznak hozzá. Antropológiai és kulturális szempontból a kelet-hamita népekkel mutatnak rokonságot. Lásd még: J. Irle: *Die Hereros*, Berlin 1906.

Tumbukák – késő kőkori kultúrával rendelkező közép-afrikai néptörzs.

Csi nyelv – sokak által beszélt nyugat-afrikai, bennszülött nyelv, melyet néha *tvi*nek is neveznek. Leggyakoribb Szudánban, de közvetítő nyelvként használják Togóban és az egykori Aranypart utódállamaiban is.

Evék – antropológiai szempontból a szudáni négerekhez tartozó nyugat-afrikai − elsősorban Togót és Dahomeyt benépesítő − törzs. Közel kétszázezer lelket számlál.

Gyriamák – a Kilimandzsáró tövében élő apró néger törzs.

Bantuk - az afrikai négerek legkiterjedtebb csoportja, összlétszámuk eléri a hetvenmilliót. A bantu négerek a kontinens középső és déli részét népesítik be, s a következő népek és néptörzsek tartoznak körükbe: a zuluk, koszák, fengek, szutók, tauk, hererók, kafferek, pangvék. A bantuk egyetlen nyelvcsaládot alkotnak, melyhez mintegy százhetven nyelv és nyelvjárás tartozik.

Negrillek – rendkívül kis létszámú, közép-afrikai pigmeus törzs.

Fang népek – Gabont és a Kongó-medencét benépesítő népek gyűjtőneve. Nyelvük a bantu nyelvcsaládhoz tartozik.

Oraonok - dravida nyelvet beszélő indiai nép, egymilliónyi ember tartozik hozzá. Az oraonok vallása egyetlen napistenhez kapcsolódik, melynek az istenek és a szellemek kilenc osztálya van alárendelve. A szertartások során állatáldozatokat mutatnak be, melyek korábbi emberáldozatok hagyományát folytatják. Lásd bővebben: S. Ch. Roy: *The Oraons of Chota Nagpur*, Karachi 1915.

Tertullianus Quintus Septimius Florens (kb. i. sz. 150-225) – Minucius Felix mellett a legkoraibb egyházi írónak számít. 200 körül szakít egyházával, és beáll egy szekta − a montanisták − körébe. Szigorú erkölcsi elvei és dogmatikai alapon kidolgozott fogalmi meghatározásai korában sajátos, különc magatartásnak számítottak, de az elkövetkező századok teológiai gondolkodását olyan alapkategóriákkal gazdagították, mint: isteni természet, kegyelem, lelkészi szolgálat stb.

Johannes Chrysostomus (i. sz. 354-407) - vagyis: Aranyszájú Szent János. 398-tól Konstantinápoly pátriárkája, a legkiválóbb egyházatyák egyike. Közismertek az Ó- és Újtestamentumot magyarázó homíliái és vagy kétszáz levele. Működésének legátfogóbb ismertetése: Chr. Baur: *Der heilige Johannes Chrysostomus, I-II.* Berlin 1929-1930.

Cirill (kb. i. sz. 315-386) - Jeruzsálem püspöke, görög egyházatya. Irodalmi munkásságának gyümölcse huszonhárom katekézis, továbbá Konstantin császárhoz írt levele és egy homília is. Julianus császár ellen írt polémiája jelentős eszmetörténeti emlék.

Justinus, Szent (kb. i. sz. 105-166) - kezdetben az újplatonikus bölcselet követője, majd a kereszténység híve és védelmezője lett. Kései írásaival − támadva a gnosztikusokat és védelmébe véve a logoszról szóló újplatonista-keresztény tant − jelentős mértékben hozzájárult a keresztény vallásfilozófia metafizikai egységének kialakításához.

Antiokhiai Theophilus - a 2. évszázad legjelentősebb keresztény apologétája. 168 körül antiokhiai püspök lesz. Életéről semmit sem tudunk, műveiről is csak közvetett értesüléseink vannak (Eusebius, Jeromos).

Római Clementinus (Clemens Romanus) – az apostoli atyák egyike. Levelei közül csak a korinthoszi közösséghez i. sz. 96-ban írt levél számít autentikusnak. A többi a 2. századból származó apokrif.

Egyiptomi demotikus szövegek – a. m. demotikus írással írt szövegek. Ez egy egyiptomi népies írásmód, mely rövidítések és betűösszevonások útján keletkezett a hieratikus írásból. Maga is hieroglifának számít, és az egyiptomi etióp uralom idején (i. e. 7. század) jött létre.

Taoista halhatatlanok - a taoizmus Lao-ce (i. e. 565 körül) filozófiai működése nyomán létrejövő kulturális, majd vallási mozgalom. A konfucianizmusnak a társadalom egyetemes szempontjait követő elképzeléseivel szemben az egyéni lét értékét hangsúlyozza. A felekezet papjai (tao-ce) „halhatatlanok”.

Macrobius Theodosius - latin író; i. sz. 400 körül megalkotja a Saturnaliák hét könyvét. Kései Cicero-kommentárjait az újplatonikus szellem hatja át.

Flavius Claudius Julianus (i. sz. 331-363) – tudós római császár, akit, mivel elhagyta a keresztény hitet, Apostatának neveztek. Írásaiból két gúnyirat, hetvenkilenc levél és öt epigramma maradt fenn, valamennyi görög nyelven. A keresztény hit ellen írt vitairatából csak néhány idézetet ismerünk, melyek Cirill, Jeruzsálem püspökének ellenirata közvetítésével maradtak az utókorra.

Proklósz Diodokhosz (i. sz. 411-485) – az újplatonizmusnak klasszikus formát adó filozófus. Plotinosz követőjének számít, akit azonban mind ontológiai (a lét-létező-elgondolható hármassága metafizikus egységként megelőzi az isteni egyetemességet), mind gnosztikus (az allegorikus és szimbolikus „világmegfejtés”) szempontból átértelmez. Az őselv számára eszmei tartalommal telítődik.

Léon Bloy (1846-1917) – francia író, újságíró. Elkötelezett szociális érdeklődés jellemzi publicisztikáját. Mint mélyen hívő katolikus, regényeiben gyakorta érint apokaliptikus témákat, melyek az istentelen és igazságtalan jelenkorból valamiféle kiutat igyekeznek mutatni (*Au seuil de l'Apocalypse*, Paris 1916.). Összes művei 1947 és 1948 között jelentek meg húsz kötetben.

Neolitikus szántóvetők – Eliade itt az Európát az i. e. 5. és 2. évezred között benépesítő ún. újabb kőkori emberről beszél. Minden bizonnyal a szántóvető életmód játszotta a fő szerepet abban, hogy a kor embere, ill. embercsoportjai állandó lakhelyet kerestek maguknak, s ez megteremtette a szervezett gazdálkodás és eszközkészítés lehetőségeit.

Karadjerik – Ausztrália északkeleti részén honos kis létszámú, bennszülött nép.

Dogonok – a Szenegál és Nigéria közötti térséget benépesítő, viszonylag nagy, mintegy kétmillió lelket számláló néger nép; kultúrájában erős mandingó és fulba befolyás érvényesül.

Omahák – Észak-Amerika Nebraska államában ma már csak csekély számban élő indián törzs, a dakota indiánok egyik ága.

Tantrizmus - a brahmanizmusból i. sz. 500 körül kivált ún. Tantra-szekta vallási tana, mely Sivát és nejét, Párvásit tekinti főisteneinek.

Lancelot – utalás Lancelot de Lac, brit breton mondák hősére, aki Arthus király hitvese, Geniévre királyné iránt érzett bűnös szerelme büntetéseképp, embertelen szenvedések árán sem tudott rálelni a Szent Grálra. A ballada irodalmi feldolgozása az egyik legismertebb ófrancia alkotásnak számít: Chrétien de Troyes: *Lancelot ou le Chevalier é le Charette*.

Télosz (τέλος) – eredeti jelentése: él, vég, határ. Átvitt értelemben teljességet, beteljesülést jelent, és egyes szövegekben a vallási idealitás legfőbb okát is így jelölték.

Mandja és banda afrikai törzsek – a Felső-Nílus vidékén élő két apró néger törzs.

Menádok (ματυάδος) – a. m. „őrjöngők”; monda szerint Dionüszosz dajkái és kísérői.

Mircea Eliade
(1907-1986)

Mircea Eliade a vallást, ezt a szimbolikus létgyakorlatot tekinti a különböző kultúrák közötti közvetítő elemnek. Így kutatásai is mindenekelőtt azokra a nyelvi fordulatokra, illetve magatartásbeli helyzetekre összpontosulnak, melyek egy volt, illetve jövőbeni kulturális egyneműség egykori vagy épp eljövendő emlékezetét őrzik, ígérik.

Számára a vallásban az az emberi lényeg mutatkozik meg. mely antropológiai sajátja minden halandónak, s ami az istenhit elegyítő vonzerejében a kultúrfokok egyenetlenségeit perspektivikusan megszüntetni képes. Eliade a kultúrát az egyénnek a mindenségben való lélektani jelenlétéként fogja fel, s e tekintetben a valaha elveszett s az „örök visszatérés” hitében egykoron feltétlenül visszaszerezhető egzisztenciális egység letéteményesének is az individuumot tekinti.

Míg vallástörténeti kutatásaiban a lét egyneműségének mitikus hagyományát akarja újjáteremteni, addig szépprózai művei inkább a külvilág formabontó hatásaival foglalkoznak.

A Kelet-Európából rég kiszakadt, román származású tudós ösztöneiben azóta is elevenen őrzi szűkebb szülőhazája sajátos, ellentmondásos dimenzióit. Regényei, novellái e dimenziók disszonanciáját ötvözik az anyanyelv elveszett harmóniáival.

Mircea Eliade 1907-ben született. A bukaresti, majd a kalkuttai egyetemen tanult filozófiát, történelmet és néprajzot. Rövid időre egyetemi oktatóként visszatért Romániába, majd az Antonescu-rezsim képviseletében diplomáciai szolgálatot teljesített Londonban és Lisszabonban. A háborút követően a Sorbonne-on tanított, és a párizsi Román Kulturális Központ elnöki posztját töltötte be. 1956-tól az óceánon túl, Chicagóban vállalt egyetemi katedrát. Eliade 1986-ban, az Egyesült Államokban hunyt el.

Főbb művei:
(Regények) Isabel şi apele diavolului (Isabel és az ördög vizei), 1930.
Maitreyi, 1933.
Întoarcerea din rai (Visszatérés a paradicsomból), 1934.
Domnişoara Cristea (Cristea kisasszony), 1936.
Şarpele (A kígyó), 1938.
Nuntăn cer (Égi lakodalom), 1939.
Secretul doctorului Honigberg (Honigberg doktor titka), 1940.
Forêt interdite (Titkos erdő), 1955.